
بحوث
في الفقه المعاصر
تأليف
حسن الجواهري



الجزء الثالث

تأليف
حسن الجواهري



بحوث في الفقه المعاصر / ٣

تأليف: الشيخ حسن الجواهري

نشر: مجمع الذخائر الإسلامية

ليتوغراف: جواد الأئمة عليه السلام ـ قم

تاريخ الطبع: ١٤٢٢ هـ ق

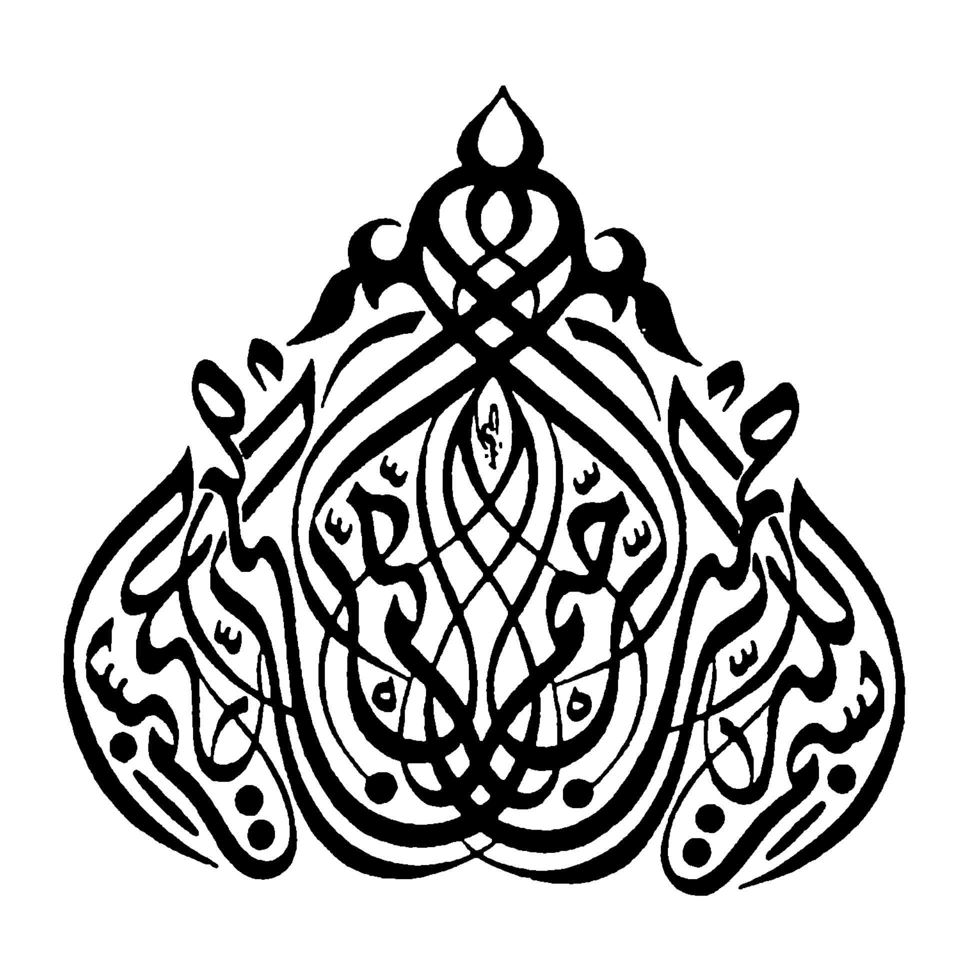
طبع: معراج ـ قم

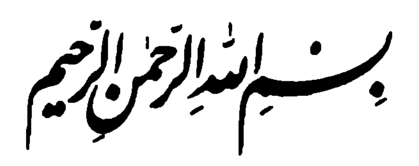
(الطبعة الأولى)

العدد: ٢٠٠٠ نسخة

الثمن: ٢١٠٠ تومان

www:zakhair.com // Email: pub@zakhair.com





الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على خير خلقه محمد وآله الطيبين الطاهرين وصحبه الميامين.

وبعد: فهذا هو الجزء الثالث من كتاب «بحوث في الفقه المعاصر» يحتوي على بحوث فقهية معاصرة قد تجمّعت لديّ، لدىٰ حضوري في مجلس مجمع الفقه الإسلامي بجدّة مابين سنة ١٤١٩ هـ ق ـ ١٤٢٢ (في جدة والهند والرياض والبحرين) وغيرها، فأحببتُ أن أعرضها ـ بعد إصرار بعض إخواني ـ على نشرها، ليستفيد منها مَنْ يصبو إلى الفقه المعاصر ليعرف ما يدور في غير نطاق حوزاتنا العلمية من أبحاث معاصرة.

والمهم في هذا الأمر ـ كما كان في الجزئين السابقين ـ التنبيه إلى أن أكثر هذه الأبحاث جديدة العرض على الساحة الإسلامية (السنيّة والشيعيّة) فلم يتعرض لها فقهاؤنا بالبحث الإستدلالي المعمّق وإن كان قد صدرت منهم الفتاوى بشأن هذه المعاملات أو الموضوعات.

لذا أنبّه ـ كما سبق ـ على عدم سماحي للمؤمنين بالعمل بنتائج ما انتهيتُ إليه في هذا الكتاب الإستدلالي، حيث لم يكتب الكتاب للفتوى والعمل به، بل يجب عليهم الرجوع إلى مراجع الأمة العظام في العمل بفتاويهم، وتبقى هذه الأبحاث استدلالية قابلة للمناقشة فقهياً من قبل علماء الإسلام.

وأُنبّه ثانياً: إلى إيماني بضرورة خلط الأبحاث الفقهية بالأبحاث المفاهيمية ليستفيد من هذه الأبحاث العدد الأكبر ممن يحمل ثقافة إسلامية، تمكنه من فهم الأبحاث المفاهيمية التي لم تكن متخصصة بالمعنى الدقيق للتخصص، لذا تصدّر هذا الكتاب بحث (العلمانية والحداثة في مواجهة الإسلام) إذ رأينا من الواجب علينا مناقشة الأسس الفلسفية التي ترمي إليها هذه الفكرة وتقديمها للشباب المسلم الغيور ليستفيد منها في مواجهة من يكرر هذه المفاهيم ليخدع بها النشأ الجديد.

كما وختمنا هذا الكتاب ببحث مفاهيمي عن الصوم حاولنا فيه إبراز فوائد الصوم الصحّية وما أراد الله لهذه البشرية من ارتباط بالسماء في نبذ الشهوات الدنيوية (شهوة البطن والفرج) ولو لفترة معينة كتقوية للإرادة التي هي صمّام الأمان للفرد في مسيرته الصالحة الدنيوية، فكان هذا البحث مرتبطاً بالفقه لا أجنبيّاً عنه.

كما عرضنا في هذا الكتاب الدعوة إلى إعادة النظر في القياس الفقهي ـ رغم أنها خالية من طرح تحقيق ودراسة لهذه الدعوة، وخالية حتى من الأمثلة التي تقرّب هذه الدعوة والأخذ بهذا المنحى الذي وقف عنده الأئمة سلام الله عليهم وقفة المهاجم له، لما يترتب عليه من انفلات فقهي كما حصل عند غير فقهاء الإمامية رضوان الله عليهم ـ وبيّنّا مخالفة هذا المنحى للأدلة الثابتة من قبل أئمة أهل البيت سلام الله عليهم.

وأخيراً: لا أنسى أن أرفع ثواب هذا الجهد العلمي الذي أرتجيه من الله سبحانه إلى سماحة والدي «**آيةالله الشيخ محمدتقي الجواهري**» فرّج الله عنه، الذي اهتمّ وأكبّ على توجيهي منذ نعومة أظفاري هذه الوجهة التي أنا عليها من طلب علوم أهل البيت سلام الله عليهم والمثابرة والمرابطة على الحفظ والدفاع عن هذا الكيان الشامخ من كل ما يراد أن يُلصق به مما هو خارج عنه.

وأشكر الله سبحانه على هدايته ونسأله التوفيق والتسديد، وأن لا يكلنا إلى أنفسنا طرفة عين أبداً، والحمد لله رب العالمين.

٤ / ذو القعدة الحرام / ١٤٢٢ هـ ق

المؤلف

الحداثة والعلمانية

في مواجهة الاسلام

الحداثة والعلمانية في مواجهة الإسلام

المقدمة

إن هذا البحث بما هو صدام بين الدين واللادين ، فلابد لنا من التمسك بنصوص الدين المتمثلة في القرآن الكريم والسنة النبوية ، في معركة الدين مع اللادين الذي يتهم الدين بتهم بعيدة عن حقيقة الدين ، ولكن لابد لنا من التنبيه أولاً إلى أن هذه النصوص الدينية ليست بعيدة عن الفطرة وما تقتضيه الحكمة ، بل النصوص الدينية هي الموقظة لفطرة الإنسان من سباتها ومشتملة على أدقّ قواعد الحكمة .

ولابد لنا من التنبيه ثانياً : إلى أن هذه النصوص الدينية توخينا لها أن تكون بمثابة النور البسيط الذي يعرّف الإنسان المثقف لأحقيّة الدين ، وتجنبنا البحوث العلمية الدقيقة المشتملة عليها نصوص الدين رغبة منّا في تبسيط الموضوع ليكون مفهوماً لدى الجميع .

وموضوعنا الذي نريد أن نتحدث عنه يشتمل على عنوانين (الحداثة ،

والعلمانية) فلابد من توضيحهما ، فنقول :

أولاً: (الحداثة) لها معنيان:

الأول : هو معنى الحديث والجديد ، ونتمكن أن نقول بأن الحداثة بهذا المعنى تعني :

١ ـ حرية التفكير .

٢ ـ تحكيم العقل في كل ما يتصل بالإنسان وكل ما يعرض له .

٣ ـ الدعوة إلى العلم ومناهجه .

والحداثة بهذا المعنى هي بعض مناهج الإسلام وذلك :

١ ـ لأن الإسلام نادى بحرية التفكير وسار على هديه علماء الإسلام ومفكروه ، قال تعالى : ﴿ **وسخر لكم ما في السموات والأرض جميعاً منه إن في ذلك لآيات لقوم يتفكرون** ﴾[١] ، وقد جعل الخطأ مغتفراً في مجال البحث عن الحقيقة إذا خلصت النية ولم يتعمد التضليل ، قال تعالى على لسان المخطئين : ﴿ **ربنا لا تؤاخذنا إن نسينا أو أخطأنا** ﴾[٢] ، وقال تعالى : ﴿ **ليس عليكم جناح فيما أخطأتم به ولكن ما تعمدت قلوبكم وكان الله غفوراً رحيماً** ﴾[٣] . وقال رسول الله ﷺ في حديث الرفع : « **رفع عن أمتي الخطأ والنسيان** » .

٢ ـ كما نادى الإسلام بتحكيم العقل في كل ما يتصل بالإنسان وكل ما

---

(١) الجاثية : ١٣ .

(٢) البقرة : ٢٨٦ .

(٣) الأحزاب : ٥ .

يعرض له، فما أكثر الدعوة إليه في القرآن الكريم، قد عدّ البعض[١] سبعمائة وخمسين آية في القرآن الكريم تحثّ المسلم على التأمل في الطبيعة واستعمال العقل لفهمها واستعمال المهارة لتسخيرها. أما الآيات التي تخصّ العقل وتنتهي بما يتصل بألفاظ العقل فهي خمس وأربعون آية. والآيات التي تخصّ الفكر وتنتهي بما يتصل بألفاظ التفكر فهي سبع عشرة آية، وهناك آيات أخر فيها ألفاظ تدل على معاني العقل والفكر مثل التدبر والنظر والبصر وهي كثيرة مبثوثة في كتاب الله تعالى.

٣ ـ الإسلام حث على اتباع منهج العلم بأوسع معانيه حتى جعل اتباع الظن طريقة غير صحيحة، قال تعالى: ﴿**ولا تقف ما ليس لك به علم**﴾[٢]، ﴿**إن الظن لا يغني من الحق شيئاً**﴾[٣] وقال تعالى: ﴿**ومن الناس من يجادل في الله بغير علم ولا هدى ولا كتاب منير**﴾[٤]. وقد كانت كتب علماء المسلمين نيّرة في سماء الحضارة الإسلامية وهي التي أثرت في عصر النهضة الأوربية[٥].

والخلاصة: اتضح أن الحداثة بالمعنى الأول، وهو:

١ ـ حرية الرأي والتعبير، ويتفرع عليها حرية الإجتهاد والبحث

---

(١) البعض هو العلامة الباكستاني الدكتور محمدعباس عبدالسلام الحائز على جائزة نوبل في العلوم الطبيعية. راجع معنى التكنولوجيا: ص ١٧، لأسامة أحمد سامح الخالدي ويوسف أحمد الشيراوي.

(٢) الإسراء: ٣٦.

(٣) النجم: ٢٨.

(٤) لقمان: ٢٠.

(٥) راجع بحث الدكتور ناصرالدين الأسد، الإسلام في مواجهة الحداثة الشاملة: ص ١٤ ـ ١٧.

العلمي.

٢ ـ حرية استعمال العقل والإحتكام إليه.

٣ ـ حرية استخدام العلم ومنهجه وتطبيقه مما دعا إليه الإسلام وحثّ عليه.

فإن أردنا الحداثة بهذا المعنى فعلينا بالإسلام وأن نتقدم نحوه لأنه امامنا فهو حديث دائماً، عصري دائماً.

وكانت أسباب ظهور الحداثة بهذا المعنى: هو ما عملته الكنيسة برجالها من الكهنوت في الغرب التي كانت مسيطرة على المجتمع محتكرة للعلم والمعرفة وتضطهد العلماء من غيرهم.

وقد أقاموا من أنفسهم وسطاء بين الله والناس، فأخذوا يحكمون على الناس بالحرمان من الجنة أو يقبلون توبتهم ويمنحونهم صكوك الغفران.

ثم ظهرت حركات إصلاح دينية تنادي برفع تحكّم رجال الكنيسة في الفكر ورفع اضطهاد العلماء وترك العلاقة بين الله والناس مفتوحة.

ومرّت هذه الحركات الاصلاحية بمراحل تطور حتى انتهت إلى ثورة على رجال الكنيسة وكان كل هذا مقبولاً في شرع الإسلام للخطأ الذي قام به رجال الكنيسة مع المجتمع.

ولكن: ما لبث للحداثة أن تعدّت دورها فأصبحت ثورة على الدين المسيحي نفسه وعلى الله فقد قال نيتشه (١٨٤٤ ـ ١٩٠٠) قولته المشهورة «قد مات الإله» وراج شعار «الإنسان يصنع تاريخه»، وحصلت الهوّة السحيقة بين الناس وتعاليم الدين، فأصبح تنظيم شؤون الحياة والناس لا

علاقة له بالدين، ومن هنا فقد ولد المعنى الثاني للحداثة[١].

المعنى الثاني للحداثة: وهو منهج فكري ومذهب اجتماعي في الحياة ضد الله والدين الذي أرسله الله للبشر فهو تحرّر فكري من سيطرة الله في الأرض، وعلى هذا فالحداثة تلتقي مع مصطلح العلمانية الذي يكون معناه نبذ الدين والأخذ بما يقوله العقل بعيداً عن السماء، وسيأتي توضيح ذلك.

ومما يدلنا على ذلك:

١ ـ إن المراجع التي تبحث الحداثة والعلمانية، وبعض صفاتهما ومرتكزاتهما واثارهما خلطت بين الحداثة والعلمانية على أنهما لفظان مترادفان لمعنى واحد، فقد ذكر البعض[٢]: «إن الفلسفات (السابقة على الحداثة الرأسمالية) تؤكد أن هناك نظاماً يحكم الكون ويفرض نفسه على الطبيعة والمجتمعات والأفراد. فأقصى ما كان يمكن أن يحققه البشر ـ فرادى وجماعات ـ إنما هو اكتشاف أسرار هذا النظام بواسطة صوت الأنبياء وإدراك مغزى الأحكام الميتافيزيقية المضمرة: فالطاعة لها».

ثم يقول: «نشأت الحداثة عندماتخلى الفكر الفلسفي عن هذا الإرث (القدرة الالهية والغيب وهو ما سماه الأحكام الميتافيزيقية المضمرة) فدخل البشر في فلك الحرية ومعها القلق، وفقد الحكم طابعه المقدس، وصارت ممارسات الفكر العقلاني تنعتق من الحدود المفروضة عليه سابقاً. فأدرك

---

(١) راجع الإسلام في مواجهة الحداثة الشاملة، د. ناصرالدين الأسد: ص ٣ و ٤ بحث مقدم للدورة الحادية عشرة لمجمع الفقه الإسلامي في البحرين.

(٢) سمير أيمن، مقالة في مجلة الكرمل، رام‌الله، العدد ٥١ ربيع ١٩٩٧م بعنوان تجاوز الحداثة أم تطويرها.

الإنسان منذ هذه اللحظة أنه هو صانع تاريخه، بل إن العمل في هذا السياق واجب.

ثم يقول: «ليس هناك تعريف آخر للحداثة ـ في رأيي ـ غير هذه القطيعة الفلسفية».

٢ ـ ذكرت الباحثة الفرنسية في علم الإجتماع الديني «دانيال هيرفيوليجية» دراسة تناولت «العلاقات المتشابكة بين الدين والحداثة والعلمانية» وقررت ما يلي:

إن الحداثة تتصور على أنها مسار تاريخي طويل للتحرر من إسار الدين، وذلك بتظافر ثلاثة أبعاد كبيرة:

١ ـ تأثير العقلانية والتركيز على العلم والتكنولوجيا مما يجعل الإنسان ينظر إلى الكون من منظار علمي بعيداً عن الرؤى الدينية للعالم التي كانت تقدّمها الأديان الكبرى.

٢ ـ استخلاص الفرد الفاعل من إطار السياقات الإجتماعية التي كانت تذيب فرديته (كالقبيلة والأسرة)، فتمكن الإنسان أن ينتج بنفسه معايير الخير والشر ويحدّد توجهات مستقبله من خلال النقاش الحر مع أمثاله حول المعنى الذي يريد أن يضفيه على العالم. وهذه الإستقلالية تتحقق على حساب تراث الديانات السماوية التي درجت على فرض قوانين تحكم حياة الناس من الميلاد حتى الموت.

٣ ـ تخصّص المؤسسات وتمييز كل واحدة منها عن الأخرى، فجعلت النسق السياسي والإقتصادي والثقافي والديني دوائر منفصلة، فالنظام السياسي تخلّص من تأثير النسق الديني تحت شعار فصل الدين عن الدولة.

وكذلك القطاعات الإقتصادية والثقافية انطلقت بعيداً عن التوجهات الدينية التي رأى فيها أنصار الحداثة قيوداً تكبّل انطلاقة المجتمع نحو التقدم[١].

وفي ضوء هذه المقدمة نتمكن أن نعرف: أن عناصر الحداثة هي:

١ ـ حرية التفكير والتعبير والشك فيما هو قائم وإعادة التساؤل فيما هو مسلّم به ونزع المقدس من أي فكرة تعتقدها البشرية.

٢ ـ تحكيم العقل فيما يتصل بالإنسان وما يعرض له، فيقبل ما يقبله عقله ويرفض ما يرفضه وهذا معناه تاليه العقل، فأدى هذا إلى إنكار الغيب ونفي الوحي وعُدّا من الخرافات. ومن هنا دعوا إلى القطيعة مع التراث.

٣ ـ الأخذ بالعلم ومناهجه بعيداً عن تعاليم الدين وأحكامه التي لا تخضع للتجربة والعلم. وكان هذا بسبب نتائج التقدم العلمي والتكنلوجي منذ أن تحرّر العقل الأوربي من قيود الكنيسة.

٤ ـ الإيمان بفكرة التقدم بمعنى أن الإنسانية تسير دائماً إلى الأمام وإن كل عصر أفضل للناس من العصر الذي سبقه، فالحاضر أفضل من الماضي، والمستقبل أفضل من الحاضر.

٥ ـ تمجيد الفردية (كمفهوم مقدّس) بمعنى أن للفرد السعي نحو تحقيق مصالحه بغض النظر عن الوسائل التي يستخدمها لتحقيق هذه المصالح. وعند التعارض بين مصلحة الفرد والمجتمع؛ تكون مصلحة الفرد هي التي تعلو على سواها.

وأدّت هذه الفردية الممجدة إلى بروز الفكر الرأسمالي الذي أدى

---

(١) موجز حوار أجراه رئيس تحرير مجلة العالم العربي في البحث العلمي سانتور مع الباحثة الفرنسية ونقلت بعد الموجز من مقالة السيد ياسين في الأهرام ١٩٩٨/٤/٢م.

وجوده إلى بروز الفكر الشيوعي الذي قلب مفاهيم الرأسمالية قلباً حقيقياً حيث نزع الفرد من أبسط حقوقه ومقومات إنسانيته فجرّده من الحرية ومن الملكية ووضعهما بيد الدولة.

وقد قامت «حقوق الإنسان» في الغرب على مراعاة هذه الفردية كرد فعل لما عاناه الفرد من ظلم في القرون الوسطى عن نظام الإقطاع والكنيسة والحكم المطلق.

الجانب المظلم للحداثة:

كان هناك تعتيم من قبل أنصار الحداثة للجانب المظلم والجوانب السلبية في المجتمع من حيث الأفكار والقيم وكانوا يعدّونها مشكلات انتقالية سوف يتغلب عليها ولكن كانت بعض عناصر الحداثة قد سببت للبشرية كوارث لا مثيل لها كانتشار المجاعات والأمراض ونشوب الحروب العالمية والمحلية والغلوّ في المادية وتفكيك الأسرة وأنواع الظلم والإستبعاد والإستعمار مما هو واضح جداً للعيان حيث وقعت الحداثة عند تطبيقها العملي (في السياسة والإقتصاد والاجتماع والثقافة) في أقسى أشكال التحكم السياسي والإجتماعي والإقتصادي والثقافي في الشيوعية والرأسمالية والنازية والفاشية والصهيونية. وقد قامت كلها على أساس الأحكام القاطعة التي لا تقبل بغيرها ولا تسمح بالرأي الآخر، وعلى أساس الفردية المطلقة وإهدار قيم المجتمع واغتصاب حقوق الآخرين واحتلال أراضيهم وتعذيبهم وقتلهم فرادى وجماعات واستلاب اللغات والثقافات.

وانتهت الحداثة الغربية بتقدمها العلمي والتكنولوجي إلى إفساد البيئة

وتلويثها والعبث بالطبيعة واستنزاف الموارد الخام ونهبها واستفحال الإستعمار واستبعاد الشعوب وتدمير كوامن القوة فيها وإن كانت تدعي نقيض ذلك تحت شعار الديمقراطية وحقوق الإنسان وسواهما من الشُعُر الزائفة التي تكيل بمكيالين والتي تستعمل المقاييس المزدوجة[١].

ولهذا فقد نودي بإعادة النظر في الحداثة لأن ما أرادته من تهميش الدين والأخذ بالحديث أدّى بالنتيجة إلى الدعوة إلى الإلتزام بالدين ونبذ الحديث الذي ظهرت مساوئه للعيان، فقال البعض[٢]: «على عكس ما كان يتصور أنصار الحداثة الغربية من أن مشروعها الحضاري الذي يقوم على الفردية والعقلانية والوضعية والعلم والتكنولوجيا سيؤدي إلى تهميش الدين واحتلاله موقعاً ثانوياً في المجتمع الحديث، فإن وقائع العقود الماضية وما نراه من دعوة للمقدس في الوقت الراهن يشير إلى سقوط نبوءة أنصار الحداثة».

ثانياً: العلمانية

والعلمانية كلمة مترجمة عن كلمة «Secularism» الإنجليزية وهي اللادينية أو الدنيوية، بمعنى عدم الصلة بالدين أو تكون الصلة بالدين علاقة تضاد. فقد قالت دائرة المعارف البريطانية في هذه المادة «بأنها حركة اجتماعية تهدف إلى صرف الناس وتوجيههم من الإهتمام بالآخرة إلى الإهتمام بهذه الدنيا وحدها...».

---

(١) مقالة الدكتور ناصرالدين الأسد، الإسلام في مواجهة الحداثة الشاملة: ص ٢.

(٢) السيد ياسين عن مقالة في الأهرام ١٩٩٨/٤/٢م.

وقال المستشرق « آربري » في كتابه « الدين في الشرق الأوسط » عن هذه المادة: « إن المادية العلمانية والإنسانية والمذاهب الطبيعية والوضعية كلها أشكال للادينية، واللادينية صفة مميزة لأوربا وأميركا، ومع أن مظاهرها موجودة في الشرق الأوسط فإنها لم تتخذ صيغة فلسفية أو أدبية محددة، والنموذج الرئيسي لها هو فصل الدين عن الدولة في الجمهورية التركية »[١].

ولكن بما أن الغرب لم يفهم من الدين والعلم إلا التضاد فما كان دينياً لا يكون علمياً وما يكون علمياً لا يكون دينياً فقد ترجموها إلى العلمانية مع أنه لا علاقة لهذه الفكرة اللادينية بالعلم، وإنما هي فكرة لعزل الدين عن حياة الإنسان بحيث لا يكون للدين سلطة في توجيه الفرد أو المجتمع أو تثقيف الفرد والمجتمع أو تربيتهما أو التشريع لهما، بل ينطلق الفرد والمجتمع في حياته استناداً إلى عقله وغرائزه ودوافعه النفسية فقط.

وعلى هذا، فإن الشريعة الإسلامية (التي نظّمت حياة الفرد والمجتمع بواسطة القرآن الكريم والسنة النبوية وأوجبت اتباع الهدى والعقل وحذّرت من اتباع الهوى والشهوات) تتناقض تناقضاً أساسياً مع العلمانية (اللادينية) قال تعالى مخاطباً رسوله الكريم ﷺ **﴿ثم جعلناك على شريعة من الأمر فاتبعها ولا تتبع أهواء الذين لا يعلمون﴾**[٢].

وقال تعالى أيضاً: **﴿فإن لم يستجيبوا لك فاعلم أنما يتبعون أهواءهم ومن**

---

(١) راجع العلمانية في مواجهة الإسلام / للدكتور القرضاوي: ٤ ـ ٥ عن كتاب العلمانية وهو رسالة ماجستير من جامعة أم القرى لسفر بن عبدالرحمن الحوالي بإشراف الأستاذ محمد قطب.

(٢) الجاثية: ١٨.

أضل ممن اتبع هواه بغير هدى من الله إن الله لا يهدي القوم الظالمين ﴾[(١)].

وقال تعالى: **﴿ يا داود إنا جعلناك خليفة في الأرض فاحكم بين الناس بالحق ولا تتبع الهوى ﴾**[(٢)].

وقال تعالى: **﴿ يسبّح لله ما في السموات وما في الأرض الملك القدوس العزيز الحكيم هو الذي بعث في الأميين رسولاً منهم يتلو عليهم آياته ويزكيهم ويعلّمهم الكتاب والحكمة وإن كانوا من قبل لفي ضلال مبين ﴾**[(٣)].

فقد قرّرت هذه الآيات: أن اتباع الرسول للشريعة التي أرادها الله للبشر وعدم اتباع أهواء الذين لا يعلمون هي الطريقة المثلى للحياة.

وإن عدم الإستجابة للرسول ﷺ الذي يدعو إلى شريعة الله هو عين الضلال والضياع فتكون اللادينية التي لا تعتقد بشريعة السماء ولا تتبع الرسول الذي يدعو إلى شريعة السماء هي عين الضلال والكفر والإلحاد لأنها مصادِمة لتعاليم السماء وشريعته.

مبرّرات العلمانية في الدولة الغربية:

ذكر القرضاوي مبررات ثلاثة لظهور العلمانية (الحداثة) في الدول الغربية:

١ ـ وقوف الكنيسة ضد العلم بإرهابها الفكري والسياسي، حيث اقترفت الكنيسة ومحاكم التفتيش الظلم ضد العلماء والمفكرين باسم الدين.

---

(١) القصص: ٥٠.

(٢) ص: ٢٦.

(٣) الجمعة: ١.

٢ ـ فلسفة الغرب التي كانت متمثلة في فلسفة أرسطوا الذي هو من الفلاسفة المؤلهين الذي يرى مذهب التفويض القائل بأن الله تعالى لا يتدخل في شؤون خلقه وهو غائب عنهم، خَلَقهم ولا يدبّرهم، فهو مالك ولا يحكم كملك الإنجليز أو كصانع الساعة.

٣ ـ ما جاء في نصوص الديانة المسيحية من شطر الإنسان شطرين وقسمة الحياة قسمين نصفاً للدين ونصفاً للدولة، فقد ورد في الإنجيل: «دَعْ ما لقيصر لقيصر وما لله لله» وطبعاً ما يخصّ قيصر هو الدنيا والمجتمع والسلطان والدولة فتُترك له، وسيكون ما يخص الله هو الدين وشؤون الروح فتُترك له.

وقد ذهب البعض إلى ضرورة الدولة اللادينية مستنداً إلى هذه الحجج:

١ ـ إن الدولة الدينية تعني سيطرة رجال الدين وتحكّمهم بمصائر الناس.

٢ ـ إن الدولة الدينية تكون نظرتها إلى الحقيقة ثابتة (وهي التصورات عن الكون والحياة والإنسان) وهذا يعني بقاء المجتمع ثابتاً غير متطور مما يعرقل التقدم العلمي.

٣ ـ والدولة الدينية تعني التمييز بين المواطنين.

وهذه هي سيئات الدولة الدينية.

أما حسنات الدولة العلمانية فهي:

١ ـ سيطرة الشعب على الحكم وكونه مصدر السلطات.

٢ ـ الحركة والتطور وفسح المجال للتقدم العلمي.

٣ ـ تساوي جميع المواطنين وعدم التمييز بينهم.

لا مجال لمبرّرات العلمانية في الإسلام:

إن المبرّرات الثلاثة التي تذكر لنشوء العلمانية في الغرب ليس لها أي نصيب في الإسلام وذلك:

١ ـ إن الإسلام يؤيد العلم ويدعو إليه، وإليك النصوص التي ترشد إلى العلم ومرادفاته من النظر والتفكر والتفقه والبرهان واللب وغيرها من القراءة والكتابة التي هي مفتاح العلم ونشره. قال تعالى في أول سورة نزلت من القرآن الكريم: ﴿ **اقرأ باسم ربك الذي خلق * خلق الإنسان من علق * اقرأ وربك الأكرم الذي علم بالقلم...** ﴾[1] وثاني سورة نزلت هي: ﴿ **ن * والقلم وما يسطرون * ما أنت بنعمة ربك بمجنون** ﴾[2].

وقال تعالى: ﴿ **إنما يخشى الله من عباده العلماء** ﴾[3].

﴿ **هل يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون** ﴾[4].

﴿ **فاسألوا أهل الذكر إن كنتم لا تعلمون** ﴾[5].

﴿ **سنريهم آياتنا في الآفاق وفي أنفسهم حتى يتبين لهم أنه الحق أوَ لم يكف بربك أنه على كل شيء شهيد** ﴾[6].

﴿ **وليعلم الذين أوتوا العلم أنه الحق من ربك فيؤمنوا به فتخبت**

---

(١) القلم: ١ ـ ٣.

(٢) ن: ٢ ـ ٣.

(٣) فاطر: ٢٨.

(٤) الزمر: ٩.

(٥) الأنبياء: ٧.

(٦) فصلت: ٥٣.

له قلوبهم ﴾[١].

﴿ فاعلم أنه لا إله إلا الله واستغفر لذنبك وللمؤمنين والمؤمنات ﴾[٢].

﴿ فاسأل به خبيراً ﴾[٣].

﴿ ولو ردوه إلى الرسول وإلى أولي الأمر منهم لعلمه الذي يستنبطونه منهم ﴾[٤].

﴿ وفي الأرض آيات للموقنين * وفي أنفسهم أفلا تبصرون ﴾[٥].

﴿ قل سيروا في الأرض فانظروا كيف بدأ الخلق ﴾[٦].

﴿ أولم ينظروا في ملكوت السموات والأرض وما خلق الله من شيء ﴾[٧].

﴿ أولم يسيروا في الأرض فينظروا كيف كان عاقبة الذين من قبلهم ﴾[٨].

﴿ أفلم يسيروا في الأرض فتكون لهم قلوب يعقلون بها أو آذان يسمعون بها فإنها لا تعمى الأبصار ولكن تعمى القلوب التي في الصدور ﴾[٩].

الفواصل القرآنية « أفلا تعقلون ؟ » « أفلا تتفكرون ؟ » « لقوم يعقلون » : هي كثيرة جداً.

---

(١) الحج : ٥٤.

(٢) محمد : ١٩.

(٣) الفرقان : ٥٩.

(٤) النساء : ٨٣.

(٥) الذاريات : ٢٠ ـ ٢١.

(٦) العنكبوت : ٢٠.

(٧) الأعراف : ١٨٥.

(٨) الروم : ٩.

(٩) الحج : ٤٦.

وكثر حديثه عن البرهان والسلطان (الحجة والعلم) والحكمة وغيرها .

فرفض العقلية الخرافية والتقليدية والوهمية فقال تعالى : ﴿إن عندكم من سلطان بهذا أتقولون على الله ما لا تعلمون ﴾[١] .

﴿ قال هاتوا برهانكم إن كنتم صادقين ﴾[٢] .

﴿ هل عندكم من علم فتخرجوه لنا ﴾[٣] .

﴿ نبئوني بعلم إن كنتم صادقين ﴾[٤] .

﴿ ائتوني بكتاب من قبل هذا أو أثارة من علم إن كنتم صادقين ﴾[٥] .

﴿ وما لهم به من علم إن يتبعون إلا الظن وإن الظن لا يغني من الحق شيئاً ﴾[٦] .

﴿ ومن أضل ممن اتبع هواه بغير هدى من الله ﴾[٧] .

﴿ إن يتبعون الظن وإن هم إلا يخرصون ﴾[٨] .

﴿ ثم جعلناك على شريعة من الأمر فاتبعها ولا تتبع أهواء الذين لا يعلمون ﴾[٩] .

---

(١) يونس : ٦٨.

(٢) البقرة : ١١١.

(٣) الأنعام : ١٤٨.

(٤) الأنعام : ١٤٣.

(٥) الأحقاف : ٤.

(٦) النجم : ٢٨.

(٧) القصص : ٥٠.

(٨) الأنعام : ١١٦.

(٩) الجاثية : ١٨.

وقد أرشدت السنة الكريمة إلى العلم فدعت إليه وجعلته فريضة فقال رسول الله ﷺ: «**طلب العلم فريضة على كل مسلم ومسلمة**»، وقال ﷺ: «**اطلب العلم ولو بالصين**»، وقال: «**اطلب العلم من الهمهد إلى اللحد**».

وقد نهت النسة النبوية عن الأوهام والخرافات أيضاً فنهت عن إتيان الكهنة والعرّافين والسحرة فجعل من أتاهم وصدّقهم بما قالوا كافراً بما أنزل الله على النبي ﷺ.

٢ ـ ثم إن الإسلام لم يجعل الله مالكاً غير حاكم، قال تعالى: ﴿**وقالت اليهود يد الله مغلولة غُلّت أيديهم ولعنوا بما قالوا بل يداه مبسوطتان...**﴾[١].

بل الله هو الحاكم في هذا الكون تكويناً وتشريعاً، قال تعالى: ﴿**ونزلنا عليك الكتاب تبياناً لكل شيء وهدىً ورحمةً وبشرى للمسلمين**﴾[٢]، وقال تعالى: ﴿**إن الحكم إلا لله**﴾[٣].

فنظم الله سبحانه حياة الفرد والأسرة وشؤون المبادلات والمعاملات في المجتمع، وعنى بشؤون الإدارة والمال والسياسة الشرعية وحقوق الراعي والرعية وما تتطلبه علاقات المسلمين بغيرهم من الأمم المسالمين والمحاربين، ونظرة سريعة وبسيطة إلى كتب الفقه نجد الإهتمام بما ذكرنا مفصّلاً.

إذن الحاكم على الناس هو الله والنبي ﷺ رسول الله ورئيس الدولة معاً فقد أقام الدولة الإسلامية وشرّع لها ما يحفظ بقاءها بمن يقوم مقامه في

---

(١) المائدة: ٦٤.

(٢) النحل: ٨٩.

(٣) الأنعام: ٥٧.

الخلافة والإمامة من نوّابه الخاصّين المعينين، وقد عيّن أولياء الرسول ﷺ الفقهاء الأمناء على الدين رؤساء لهذه الأمة، فأمروا الناس بالرجوع إليهم في أمور حياتهم وما يستجدّ لهم من أمور وهو ما سمّي في النصوص بالحوادث الواقعة التي أمرت الأمة بالرجوع فيها إلى رواة الأحاديث العارفين بالحلال والحرام.

إذن الإسلام الذي هو دين الله يقرّر أن الله قد دبّر أمر الخلق تشريعاً وهو أيضاً يتمكن من التدخل في أمرهم تكويناً فليس الأمر قد فوّض إلى الناس. قال تعالى: **﴿إنما أمره إذا أراد شيئاً أن يقول له كن فيكون﴾**(١) **﴿إن الله على كل شيء قدير﴾**(٢).

كما أن الناس ليسوا بمجبورين على أفعالهم التي يقومون بها آناء الليل وأطراف النهار بل هم مختارون فيها وإن كانت القدرة على تلك الأفعال هي من رب العالمين، ولذا ورد الحديث عن أئمة أهل البيت عليهم السلام «**لا جبر ولا تفويض بل أمر بين الأمرين**» بمعنىٰ أن الانسان مختار في فعله والقدرة من الله سبحانه، فهو يمكن أن يتدخل ليمنع العمل فلا يصدر من الانسان، ولكن عند عدم تدخله وفعله من قبل العبد يكون العبد مسؤولاً عنه لأنه قد صدر منه بالاختيار والارادة فهو مسؤول عنه يصح العقاب عليه والثواب له. فالقوة والقدرة التي عند الانسان هي من الله فيمكن له أن يعطّلها، والاختيار من العبد، فالعبد ليس مجبوراً علىٰ عمله كما أن الله ليس بغير قادر علىٰ توقف أعمال الانسان.

---

(١) يس: ٨٢.

(٢) البقرة: ٢٠ وغيرها.

والنتيجة: إن الله في النظام الاسلامي الخالد مالك وهو حاكم ويتدخل في الامور لا بنحو الجبر.

الخلاصة: إنه لا يوجد في التشريع الاسلامي انقسام في حياة الانسان بين الله وقيصر، بل قيصر وما لقيصر لله تعالىٰ: ﴿**قل إن صلاتي ونسكي ومحياي ومماتي لله رب العالمين لا شريك له وبذلك امرت وأنا أول المسلمين**﴾[1].

٣ـ لا سيطرة للدولة الدينية إلّا لحكم الله:

إن السيطرة والسيادة في الاسلام لله تعالىٰ لأنه هو المولىٰ الحقيقي علىٰ شؤون خلقه وهو الذي يعرف ما يصلحهم وما يضرّهم.

ثم إن من الخطأ التعبير بوجود طبقة في المسلمين يسمّون برجال الدين، إن كل فرد مسلم هو رجل دين نفترض فيه أن يكون ملتزماً بالاسلام عقيدة وعملاً.

نعم هناك في المسلمين من يكون مطّلِعاً علىٰ احكام الدين وتشريعاته مستنبطاً لها من القرآن والسنّة النبوية مدرِكاً لدقائقها عارفاً بتفاصيلها وهذا هو العالم الديني.

وإذا كانت السيطرة والسيادة في الاسلام لله ـ (وهو مورد اتفاق بين جميع المسلمين) ـ إلّا أن هذا الحق في السيادة اختلف المسلمون في تطبيقه بعد زمان الرسول ﷺ: فقد ذهبت جماعة من المسلمين إلى أن هذا الحق قد اعطاه الله سبحانه للامة ويستدلون له بمثل ﴿**وشاورهم في الأمر**﴾ ﴿**وأمرهم شورىٰ بينهم**﴾.

وذهبت جماعة اخرىٰ إلى أن هذه السيادة قد سلمت من قبل النبي

---

(١) الانعام: ١٦٢ ـ ١٦٣.

وبامر من الله تعالىٰ لوصي النبي ﷺ الذي اعدّه النبي ﷺ لتسلم الأمور من بعده، ثم سلّمها هو لمن بعده بالنص الإلهي علىٰ لسان الرسول ﷺ حتىٰ انتهىٰ الامر إلى تسليم هذا الامر لعلماء الدين المطّلعين علىٰ حلاله وحرامه الثقات الورعين المحامين عن هذا الدين.

وقد جعلت الشريعة شروطاً للعالم الديني الذي له حق السيادة والحكم علىٰ هذه الأمة أهمها:

أ ـ الاطلاع الواسع علىٰ شريعة سيد المرسلين بحيث يتمكن أن يعطي الحكم الشرعي مستنبطاً له من القرآن والسنّة.

ب ـ عدالته: بمعنىٰ سيره العملي علىٰ وفق الشريعة وعدم الابتعاد عنها.

جـ ـ أن يكون مديراً مدبّراً عارفاً بزمانه كفوءاً غير مكبّ على الدنيا.

٤ ـ الإسلام لا يعرقل تطور المجتمع:

إن نظرة الدين إلى الحقيقة الثابتة وتصوراته عن الكون والحياة والإنسان لا يلزم منها شلّ تطور المجتمع وعرقلة التقدم العلمي وذلك:

أ ـ فإن الحقيقة الثابتة الفلسفية التي هي بمعنى مطابقة الفكرة للواقع الخارجي هي عبارة عن إمكان المعرفة وحصول اليقين بالواقع الموضوعي الخارجي. وهذه الحقيقة دعا إليها الإسلام وحث على معرفتها كحقيقة واقعية.

ب ـ كما أن الدين الإسلامي قد دعا إلى التقدم العلمي واحتضان العلماء في مختلف المجالات ﴿**هل يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون**﴾ ﴿**يرفع**

الله الذين آمنوا منكم والذين أوتوا العلم درجات ﴾.

وقد أراد الإسلام للمجتمع الإسلامي أن يكون نموذجياً في الطليعة بحثّه على العلم والعمل.

جـ ـ خطّط الإسلام للجانب المتغير من الحياة فوضع القواعد العامة مثل:

١ ـ الأحكام الحاكمة على الأدلة الأولية والأحكام الإضطرارية، التي يُستند إليها عند عدم التمكن من الأحكام الأولية، مثل لا ضرر ولا حرج، ومثل ما من شيء إلا وقد أحلّه الله لمن اضطر إليه.

٢ ـ فتح منطقة الفراغ التي يملؤها الحاكم الإسلامي (الفقيه العادل) على ضوء مشورته لأهل الإختصاص في دائرة المباحات على الأقل.

د ـ على أن الثبات في العناوين لا يلزم منه عدم التطور في المصاديق كما في ﴿ **وأعدوا لهم ما استطعتم من قوة ومن رباط الخيل ترهبون به عدو الله وعدوكم** ﴾[١] فإن إعداد القوة وإن كان شيئاً ثابتاً إلا أنه مختلف المصاديق من مكان إلى آخر ومن زمان لآخر كما هو واضح.

وبهذا الذي تقدم: يثبت عدم التناقض بين الثوابت في الشريعة الإسلامية والمتطورات والمتغيرات التي يحتاجها التقدم العلمي.

٥ ـ لا امتيازات في الدولة الإسلامية:

فإن المسلمين ـ كما جاء في الحديث الشريف ـ سواسية كأسنان المشط لا فضل لعربي على أعجمي ولا أعجمي على عربي إلا بالتقوى.

---

(١) الأنفال: ٦٠.

نعم هناك تفاضل بين المسلمين في أمور ثلاثة:

١ ـ العلم، قال تعالى: ﴿ **هل يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون** ﴾[١].

٢ ـ التقوى، قال النبي ﷺ: « **لا فضل لعربي على أعجمي إلا بالتقوى** ».

٣ ـ الجهاد، قال تعالى: ﴿ **فضّل الله المجاهدين بأموالهم وأنفسهم على القاعدين درجةً** ﴾[٢].

وهناك حقوق للمسلم على غيره في الدولة الإسلامية لأنه أكثر مسؤولية من غير المسلم، وهذا هو التوازن بين الحقوق والمسؤوليات، كالعامل الفني والعامل غير الفني، والعامل لساعات أكثر من العامل لساعات أقل حيث يكون أجر الأول أكثر من الثاني لكثرة مسؤولياته من مسؤوليات الآخر.

وعلى هذا الأساس نفهم أن العالم في الإسلام لكثرة مسؤولياته في الشريعة تكون حقوقه أكثر، وهو معنى الموازنة بين الحقوق والمسؤوليات التي هي مقبولة عرفاً.

ولكن هذا العالم الديني إذا تسلّم أمور الدولة وصار حاكماً لها فهو ليس بمعصوم ولا مقدس، بل هو مجتهد قد يصيب وقد يخطئ، وإذا خرج عن حد العدالة بانحراف أو ظلم سقط عن كونه حاكماً شرعياً وليس له حق الحكم على الناس، فلابد من تغييره بآخر يشتمل على صفات الحاكم العادل. كما أن هذا الحاكم يحاسب من قبل الأمة بأن يؤمر بالمعروف إذا لم يطبّقه وينهى عن

---

(١) الزمر: ٩.

(٢) النساء: ٩٥.

المنكر إذا ارتكبه ويقدّم له النصح والإرشاد والنقد البناء. كما لا يجوز للمجتمع أن يطيع الحاكم في معصية إذ لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق.

غايات الدولة الإسلامية:

وإذا نظرنا إلى غايات الدولة الإسلامية يزول التخوف منها ولا يصح قياسها على الدولة الدينية في الغرب التي كانت ترأسها الكنيسة ورجالاتها، وتوضيح ذلك:

إن أهم غايات الدولة الإسلامية هي:

١ ـ رعاية الأمة والنهوض بها نحو التقدم والعلم، قال رسول الله ﷺ: «إنما أنا لكم بمنزلة الوالد أعلمكم».

٢ ـ إقامة العدل بين الناس، قال تعالى: ﴿**إن الله يأمركم أن تؤدوا الأمانات إلى أهلها وإذا حكمتم بين الناس أن تحكموا بالعدل**﴾[١]، وقال تعالى: ﴿**لقد أرسلنا رسلنا بالبينات وأنزلنا معهم الكتاب والميزان ليقوم الناس بالقسط**﴾[٢].

٣ ـ المحافظة على شعائر الله في الأرض وتثبيتها وتقويتها وإقامة أحكام الله وحدوده، قال تعالى: ﴿**الذين إن مكنّاهم في الأرض أقاموا الصلاة وآتوا الزكاة وأمروا بالمعروف ونهوا عن المنكر**﴾[٣].

والخلاصة: إن رئيس الدولة الإسلامية لا يكون له أكثر مما كان لرسول الله ﷺ من التخويل ورسول الله ﷺ قالت عنه الآيات القرآنية:

---

(١) النساء: ٥٨.

(٢) الحديد: ٢٥.

(٣) الحج: ٤١.

إنه مذكر يذكر الناس وليس جباراً في الأرض: ﴿**وما أنت عليهم بجبار فذكر بالقرآن من يخاف وعيد**﴾[١]، وقال تعالى: ﴿**فذكر إنما أنت مذكر * لست عليهم بمسيطر**﴾[٢].

وقال تعالى: ﴿**ليس عليك هداهم ولكن الله يهدي من يشاء**﴾[٣].

وقال تعالى: ﴿**فإنما عليك البلاغ وعلينا الحساب**﴾[٤].

وقال تعالى: ﴿**إن أنا إلا نذير وبشير لقوم يؤمنون**﴾[٥].

وخلاصة هذه الآيات: أن الرسولﷺ لا يحق له أن يتصرف إلا بما أمره الله به من التصرف من تطبيق شريعة الله بعد بيانها للناس، فهو ليس جباراً وليس مسيطراً عليهم كسيطرة الظلمة، بل هو مبلّغ مذكّر نذير وبشير يبلغ أحكام الله ويذكّرها ويبشّر بها وينذر المتخلف عنها بالعقاب، فهو المطبق للشريعة والمنفذ لأحكامها لا يتعدى ذلك، وحينئذ لا يكون للحاكم الشرعي أكثر من ذلك، فلا ظلم ولا سيطرة ولا استبداد ولا تحكّم ولا اضطهاد أبداً.

اتهامات العلمانيين للإسلام:

نعم، ما تقدم كان هو مبررات العلمانيين في الدول الأوربية وأسس نشوء العلمانية فيها، ولكن سرعان ما أخذ العلمانيون في الدول الإسلامية

---

(١) ق: ٤٥.

(٢) الغاشية: ٢١ ـ ٢٢.

(٣) البقرة: ٢٧٢.

(٤) الرعد: ٤٠.

(٥) الأعراف: ١٨٨.

بإلصاق التهم الباطلة بالإسلام، فمن جملة ما ذكروه كدليل للعلمانية التي هي ترك الحكم الإلهي وفصل الدين عن الدولة هو: عدم تخطيط الإسلام لمبادئ الحكم العامة، بل الإسلام نزعة دينية خالصة ليس فيها مُلك ولا دعوة لدولة وزعامة النبي ﷺ دينية لا سياسية[١].

ومعنى هذه التهمة هو: إن الإسلام ترك مسألة الحكم للظروف والتقلبات والتطورات التي تجتاح المجتمع الإسلامي وتفرض سيطرتها عليه، ولم تستمد مسألة الحكم من الإسلام حتى المبادئ العامة للحكم.

وقد ذكروا أدلة[٢] على دعواهم هذه، ومن تلك الأدلة:

١ ـ بعض الآيات القرآنية مثل قوله تعالى: **﴿وما أرسلناك عليهم وكيلاً﴾**[٣].

﴿إن عليك إلا البلاغ﴾[٤].

﴿وما أرسلناك إلا مبشراً ونذيراً﴾[٥].

﴿فذكر إنما أنت مذكر * لست عليهم بمسيطر﴾[٦].

فمن لم يكن مسيطراً ولا وكيلاً، وإنما هو مجرد مبلغ ومبشر ونذير لا يكون حاكماً أيضاً.

٢ ـ بعض ما ورد في السنة الشريفة من وقائع مثل:

---

(١) راجع الإسلام وأصول الحكم (لعلي عبدالرزاق)، ص ٧١ ـ ٧٥.

(٢) راجع هذه الأدلة في المصدر السابق: ص ٧٨ وما قبلها.

(٣) الإسراء: ٥٤.

(٤) الشورى: ٤٨.

(٥) الإسراء: ١٠٥.

(٦) الغاشية: ٢١ ـ ٢٢.

أ ـ جاء رجل إلى النبي ﷺ فأصابته رعدة شديدة فقال له الرسول ﷺ: « هوّن عليك فإني لست بملك ولا جبار، وإنما أنا ابن امرأة من قريش تأكل القديد بمكة ».

ب ـ قول الرسول ﷺ: « أنتم أعلم بأمور دنياكم ».

٣ ـ وقد ساق العلمانيون أيضاً دليلاً ثالثاً سمّوه بالدليل العقلي ويتلخص:

في معقولية أن ينتظم العالم في وحدة دينية، ولكن ليس من المعقول أن ينتظم العالم في وحدة سياسية (أي حكومة واحدة) لأنه يوشك أن يكون خارجاً عن الطبيعة البشرية.

ثم يتساءل صاحب هذا الدليل: عن عدم التحدث في الإسلام عن نظام الحكم وقواعد الشورى، ثم يقول: بما أن « الدين حقائق ثابتة لا تتغير والدولة نظام متغير، فلا يمكن أن يكون الدين مشرّعاً للأمور المتغيرة »(١).

المناقشة: وجوابنا الإجمالي على هذه الإتهامات التي تلصق بالإسلام يتلخص في عدة نقاط:

١ ـ إن الموجّه لهذه الإتهامات قد اعتمد على بعض النصوص الواردة في موارد جزئية معينة غير قابلة للتعميم وعمّمها لموارد الحكم، فإن الآيات القرآنية التي ذكرها كدليل لفصل الدين عن الدولة ما هو إلا آيات نزلت لتطيّب خاطر النبي ﷺ الذي كان يعصر قلبه الألم لإعراض المشركين عن دعوته ووقوفهم اتجاهها في مكة، فهو يرى بوضوح أحقّية هذه الدعوة مما يقتضي الإلتفات حولها، ولكن يرى من جهة تجمع المشركين ضدّها، فنزلت هذه

---

(١) الإسلام وأصول الحكم: ص ٧٨.

الآيات لتطيّب خاطره وإخباره بوظيفته الأولى في الدعوة إلى الإسلام فلا يتأذى لعدم اتباع دعوته، وعليه البلاغ والإستمرار، فهو ليس بوكيل حفيظ عليهم، وعلى هذا فهي أجنبية الدلالة على فصل الدين عن الدولة والحكم.

٢ ـ إن الموجّه لهذه الإتهامات أغفل الأدلة الواضحة على سياسة الدين وحكومة الله، وهذا مسلك قبيح عند العلماء (فيما إذا كان مطلعاً على أدلة حكومة الله في الأرض الموجودة في القرآن الكريم والسنة النبوية) فلا يجوز عند العلماء هذا الإغفال المقصود لأنه يوجب رذالة وفسق العالم وإذا فسق العالِم فسد العالَم. وسيأتي ذكر هذه الأدلة تحت عنوان «الأدلة على أن الإسلام دين ودولة».

٣ ـ قد يكون الموجّه لهذه الإتهامات غير مطلع بالدين والشريعة مما أدى إلى وقوعه في هذه الإتهامات الباطلة للدين، إذ مع قصوره في فهم الدين وحكمه عليه ستكون النتيجة الضلال والضياع. وليس من شأن العلماء بل والطلاب إعطاء الرأي في ما ليس لهم اطلاع فيه.

الأدلة على أن الإسلام دين ودولة:

١ ـ إذا نظرنا إلى القرآن الكريم الذي هو دستور دولة الإسلام رأينا الآيات القرآنية التالية التي تدل على أن الإسلام دين يحكم بين الناس.

قال تعالى: ﴿**إنا أنزلنا إليك الكتاب بالحق لتحكم بين الناس بما أراك الله**﴾[1].

وقال تعالى: ﴿**ثم جعلناك على شريعة من الأمر فاتّبعها ولاتتبع أهواء**

---

(١) النساء: ١٠٥.

الذين لا يعلمون ﴾[١] .

وقال تعالى : **﴿ ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الكافرون ﴾**[٢] .

وقال تعالى : **﴿ ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الظالمون ﴾**[٣] .

وقال تعالى : **﴿ ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الفاسقون ﴾**[٤] .

وقال تعالى : **﴿ يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم فإن تنازعتم في شيء فردّوه إلى الله والرسول إن كنتم تؤمنون بالله واليوم الآخر ذلك خير وأحسن تأويلاً ﴾**[٥] .

وقال تعالى : **﴿ يا داود إنا جعلناك خليفة في الأرض فاحكم بين الناس بالحق ولا تتبع الهوى ﴾**[٦] .

ولم يغفل القرآن هؤلاء الذين يزعمون أنهم من المسلمين وآمنوا بالله ورسوله ويدعون فصل الدين عن الحكم فيخاطبهم قائلاً :

﴿ ألم تر إلى الذين يزعمون أنهم آمنوا بما أنزل إليك وما أنزل من قبلك يريدون أن يتحاكموا إلى الطاغوت وقد أُمروا أن يكفروا به ويريد الشيطان أن يضلّهم ضلالاً بعيداً ﴾[٧] .

﴿ وإذا قيل لهم تعالوا إلى ما أنزل الله وإلى الرسول رأيت المنافقين يصدون

---

(١) الجاثية : ١٨ .

(٢) المائدة : ٤٤ .

(٣) المائدة : ٤٥ .

(٤) المائدة : ٤٧ .

(٥) النساء : ٥٩ .

(٦) ص : ٢٦ .

(٧) النساء : ٦٠ .

عنك صدوداً ﴾[١].

وقال تعالى: **﴿فلا وربك لا يؤمنون حتى يحكّموك فيما شجر بينهم ثم لا يجدوا في أنفسهم حرجاً مما قضيت ويسلّموا تسليماً ﴾**[٢].

٢ ـ السنة النبوية: وهي على طوائف:

أ ـ روايات نظام الإمامة التي هي امتداد للنبوة (مع بعض الفوارق) المتمثلة بحديث الغدير الذي أكد فيه الرسول صلى الله عليه وآله أنه أولى بالمؤمنين من أنفسهم، فقد روي عن الرسول صلى الله عليه وآله أنه قال: «**ألا من كنت مولاه فعلي مولاه اللهم وال من والاه وعاد من عاداه وانصر من نصره واخذل من خذله وادر الحق معه حيث دار**».

وبعد تبليغ هذا الحديث النبوي المتفق عليه نزلت آية إكمال الدين بالولاية والإمامة: **﴿اليوم أكملت لكم دينكم وأتممت عليكم نعمتي ورضيت لكم الإسلام ديناً ﴾**[٣].

وقد ورد عن الرسول صلى الله عليه وآله: «**من مات وليس في عنقه بيعة لإمام فقد مات في جاهلية**»، وقد ورد عن الإمام الرضا عليه السلام هذا النص: مخاطباً عبدالعزيز فقال: «**يا عبدالعزيز جهل القوم، وخدعوا عن أديانهم، إن الله تبارك وتعالى لم يقبض نبيه حتى أكمل له الدين، وأنزل عليه القرآن فيه تفصيل كل شيء بين فيه الحلال والحرام، والحدود والأحكام وجميع ما**

---

(١) النساء: ٦١.

(٢) النساء: ٦٥.

(٣) المائدة: ٣.

تحتاج إليه الأمة فقال عزّوجل: ﴿ما فرّطنا في الكتاب من شيء﴾[١] وأنزل في حجة الوداع وهي في آخر عمره ﴿اليوم أكملت لكم دينكم وأتممت عليكم نعمتي ورضيت لكم الإسلام ديناً﴾ وأمر الإمامة من تمام الدين ولم يرحل ﷺ حتى بيّن لأمته معالم دينهم وأوضح لهم سبيلهم»[٢].

ب ـ روايات إقامة الحدود والتعزيرات في الإسلام، وهي آلاف الروايات الدالة على أن الحد والتعزير يرجع إلى الحاكم الشرعي الذي هو ولي أمر المسلمين.

جـ ـ روايات الرجوع في كل واقعة جديدة إلى رواة الأحاديث (العلماء).

د ـ روايات أن كل واقعة فيها حكم لله تعالى وأن الرسول أمر بكل ما يقرّب إلى الجنة ونهى عن كل ما يبعّد عن النار وبالعكس (وأن الحكم هو إما مقرّب إلى الجنة أو مبعّد عن النار وبالعكس).

هـ ـ أن مفهوم الحلال والحرام يعيّن الإسلام فيهما رأيه السياسي والإقتصادي والتربوي والجنائي... إلخ.

وأخيراً فإن احتواء الإسلام على النظام الإقتصادي ونظام العقوبات ونظام التربية ونظام الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، دليل واضح على قيام دولة بتطبيق هذه الأنظمة المستندة إلى الدين ولا يمكن أن تعطى هذه الأنظمة لدول ولا تؤمن بالدين عقيدة ونظاماً كما يحلو لمن يريد فصل الدين عن الحكم.

---

(١) الأنعام: ٣٨.

(٢) عيون أخبار الرضا: ج ١، ص ٢١٦.

هذا، وقد قام النبي صلى الله عليه وآله بتأسيس الدولة الإسلامية في المدينة المنورة بعد هجرته من مكة وتبعه على ذلك أصحابه، وهو لا يعمل ولا ينطق عن هوى إن هو إلا وحي يوحى، وهو دليل صارم على أن الدين الإسلامي يتوّج بدولة إسلامية تكون لها صلاحية تطبيق هذا الدين على أجزاء المعمورة كما أراد الله ذلك.

أما ما استدل به من أن النبي صلى الله عليه وآله قال للرجل الذي أصابته رعدة شديدة: «**هوّن عليك فإني لست بملك ولا جبار، وإنما أنا ابن امرأة من قريش تأكل القديد بمكة**».

فهو بعد غضّ النظر عن سنده فإن معناه صحيح لأن النبي يريد أن يقول: إني لست ملكاً كبقية الملوك يحكّم هواه ويظلم الناس ويتجبر في الأرض، وقد نبّه الإمام علي عليه السلام عامله (مالك الأشتر) حينما أرسله عاملاً على مصر فقال له فيما أوصاه به: «**واشعر قلبك الرحمة للرعية، والمحبة لهم واللطف بهم ولا تكونن عليهم سبعاً ضارياً تغتنم أكلهم فإنهم صنفان: إما أخ لك في الدين أو نظير لك في الخلق**»[١].

وأما حديث «**أنتم أعلم بشؤون دنياكم**» الذي نسب إلى النبي صلى الله عليه وآله فهو مخدوش سنداً ودلالةً، لأنه ينسب إلى النبي صلى الله عليه وآله شيئاً لا يمكن أن يقول به أي إنسان نشأ في مجتمع أهم زراعة فيه هي زراعة النخل مع العلم بأن تأبير النخل ضروري لإنتاجه ويعرفها كل أحد.

على أن الحكم ليس هو من أمور الدنيا، وإنما هو أحكام شرعية سماوية لنظم أمور الناس على أساس العدالة التي لا يعرفها منها إلا الله تعالى

---

(١) نهج البلاغة / صبحي الصالح: ص ٤٢٧.

بتشريعاته التي سنّها للناس.

٣ ـ مناقشة الدليل العقلي: ولا أدري لماذا يرضى عقل المستدل بالدين العالمي ولا يرضى بالحكومة العالمية؟ فأين المانع العقلي من الحكومة العالمية؟!

وإذا كان العقل يمنع من الحكومة العالمية فكيف جاء الوعد الإلهي في القرآن بتحقق الدولة العالمية العادلة؟! قال تعالى: ﴿**وعد الله الذين آمنوا منكم وعملوا الصالحات ليستخلفنهم في الأرض كما استخلف الذين من قبلهم وليمكنن لهم دينهم الذي ارتضى لهم**﴾[1] والخليفة في ذلك الوقت هو الحاكم ورئيس الدولة.

وبهذا يتضح أن أمر الحكومة ليس خارجاً عن الدين، بل هو من صميمه.

٤ ـ أن الرسول ﷺ بنى دولته وأوصى لمن بعده بالخلافة على الناس (لكن لا على أساس الشورى) بل على أساس التعيين الذي أمرت به السماء، فعيّن الخليفة من بعده في وقائع متعددة أحجّها نص الغدير في آخر حجه له ﷺ.

٥ ـ أن ما ذكره المستدل (من أن الدين حقائق ثابتة لا تتغير والدولة نظام متغير، فلا يمكن للدين أن ينظم أمور الدولة المتغيرة) فهو يشبه إلى حد كبير ما ذكره عادل ظاهر في كتابه (الأسس الفلسفية للعلمانية) حيث إنه يفترض أن المعرفة الدينية يجب أن تكون ضرورية والمعرفة العلمية الإجتماعية يجب أن تكون جائزة (أي تحتمل البدائل المتنوعة) ولا يمكن

---

(١) النور: ٥٥.

أن تكون القضية الجائزة مستنتجة من القضية الضرورية عقلاً[١]، أو ما يقول: إن ثبات النظام مع تغير الظروف مستحيل ولا يأمر الله بالمستحيل[٢].

والجواب:

١ ـ إن الدين وإن كانت حقائقه ثابتة إلا أن مصاديق هذه الحقائق الثابتة تتغير من زمان إلى آخر ومن مكان إلى آخر، فالأمر بالعدالة والإحسان حقيقة ثابتة إلا أن مصاديق العدالة والإحسان تختلف من زمان إلى آخر ومن مكان لآخر. وكذا إغناء الفقير تختلف مصاديقه من زمان إلى آخر ومن مكان إلى آخر وهكذا بقية الحقائق، فالإسلام حينما يأمر الناس بنظم الأمور وإعداد القوة للعدو، تكون مصاديق النظم وإعداد القوة مختلفة باختلاف الزمان والمكان[٣].

وبعبارة أخرى: إن الذي يتغير هو جزئيات النظام، أما الكليات فهي لا تتغير، وقد علمنا أن الإسلام والشريعة إنما يتعرضان للكليات غالباً، وهذا كافٍ لشمولهما كل الجزئيات المختلفة باختلاف الزمان والمكان.

٢ ـ إن الإسلام كنظام عام لهذا الإنسان يحتوي على جوانب ثابتة تعالج الأمور الثابتة مثل الإيمان بالله ووحدانيته وصفاته والمعاد والجنة والنار وما شابه ذلك من العقائد فهو أمر ثابت لا يختلف باختلاف الزمان والمكان واختلاف الظروف الطارئة. ويحتوي على جانب متغير (مرن) يعالج الأمور المتغيرة مثل نوعية التنظيم والإدارة، وعلاقة الإنسان بالطبيعة ومثل قاعدة

---

(١) الأسس الفلسفية للعلمانية: ص ٧٣.

(٢) الأسس الفلسفية للعلمانية: ص ٣٣٩.

(٣) سلم الوصول: ص ٢٩٥.

منع الضرر ومثل التزاحم بين الأهم والمهم وأمثال ذلك فإن هذه الأمور المرنة المتغيرة من زمان إلى آخر ومن مكان لآخر ليست من القضايا الضرورية التي لابد لها من حل واحد، ومن هذا القبيل النظام الاجتماعي وحل مشكلة المجتمع بكل أبعاده (والتخيير الذي ارجعه المشرع إلى نظر الحاكم العادل)، فمن الممكن أن يكون الحل متعدداً للمشكلة ويختار الحاكم احد هذه الحلول على نهج الواجب التخييري المطبق في الفقه في احكام كثيرة، أو على حسب المصلحة التي يراها.

٣ ـ على أن منطقة الفراغ التشريعي (في دائرة المباحات على الاقل) قد ترك المشرّع الامر فيها إلى الحاكم ليملأها بنفسه حسب المصلحة التي تقتضي ذلك باختلاف الظروف. وهذه الاحكام ليست احكاماً دائمية، بل هي احكام حكومية وولائية يصدرها الولي الحاكم وتتغير بتغير الظروف التي تمر بها البلادالمشكلة الاجتماعية.

٤ ـ قد تكون بعض القضايا الاجتماعية تحتاج إلى احكام اجتماعية ضرورية لا تتغير بتغير الزمان والمكان وذلك فيما إذا كان الحل واحداً غير قابل للتغيير بتغير الظروف مثل ﴿ **ولكم في القصاص حياة يا اولي الالباب** ﴾ ﴿ **فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم** ﴾ فان حكم القتل لمن قتل شخصاً ظلماً عمداً هو قضية ضرورية لا تتغير بتغير الظروف فيما إذا كان الموضوع للقصاص موجوداً (القتل العمدي بغير حق ولا اكراه) أو (اعتداء الظالم بدون أي مسوِّغ) وكذا مثل وجوب الصلاة والصوم والحج إذا تحقق موضوع الوجوب في الخارج وكذا مثل النهي عن انواع الاعتداءات الظالمة والغش في المعاملات وامثال ذلك.

والنتيجة من كل ما تقدم هو عدم تصادم القضية الضرورية مع قضية الحكم التي قد تكون في اكثر جوانبها مرنة ولها حلول متعددة وتختلف مواردها باختلاف الظروف.

أقول: إن هذه الامور التي مرّت هي من الوضوح بمكان لمن كان له المام بالشريعة ولو بصورة مبتدئة وقد كان عدم اطلاع بعض كتاب العلمانية عليها أو عدم فهمها فيما لو حصل الاطلاع أو سوء نية الكاتب سبباً لاتهام الاسلام بما لم يكن فيه. وقد رأينا من الواجب الديني الاخلاقي المرور عليها سريعاً لعدم افساح المجال لمن تسوّل نفسه اتهام الاسلام، والظهور بمظهر الناقد للشريعة الإسلامية واغترار بعض القارئين بهم.

شعار لا دينية الدولة يتصادم مع الاسلام:

هناك مَن قسّم العلمانية إلى قسمين:

١ ـ العلمانية المحايدة (الليبرالية) وهي العلمانية التي لا توالي الدين ولا تعاديه، فيتمكن الفرد أن يمارس اعماله الدينية في ظل سلطان الدولة، وهذه تبنتها دول اوربا الغربية واميركا (العالم الحرّ). وقد ينادي بها بعض المسلمين اغتراراً بغيرهم.

٢ ـ العلمانية المعاندة (الماركسية) التي تبنتها (دول الاتحاد السوفياتي سابقاً) إذ تعتبر الدين هو العدو اللدود لها، لأنه الذي يناقض فكرتها، لذا هي تسعى إلى إماتة الدين ودفنه.

أقول: إن هذا التقسيم إنما يكون صحيحاً في ظل الديانة المسيحية بناء على عدم امتلاكها تشريع جوانب الحياة كلها، وتكتفي ببعض المواقف

والارشادات.

أما في ظل الاسلام الذي يمتلك تشريعات في جميع جوانب الحياة، وهو عقيدة ونظام، فأي عزل لاحكام الاسلام عن الحياة معناه التعارض معه، لأن الاسلام بتعاليمه القرآنية والنبوية يوجّه حياة الانسان كلها بوجهته الاسلامية، بل الاسلام يواكب الانسان قبل مجيئه إلى هذه الدنيا بتعاليمه واحكامه، فقد شرّع الاسلام للحامل احكاماً والجنين في بطن امه، ويظل مواكباً له إلى ما بعد وفاته كغسله وكفنه والصلاة عليه وما إلى ذلك من حصته من التركة والوصية له.

وحينئذٍ إذا ارادت العلمانية أن تجعل الدين يعيش في زاوية خاصة فهي قد ازالته عن الصدارة التي ارادها الله له، فيقع التعارض والتصادم بينهما، فلا توجد علمانية محايدة في ظل احكام الاسلام وتشريعاته، ولا يمكن أن يقبل المسلم علمانية محايدة مادام مسلماً ﴿**ومن لم يحكم بما انزل الله فاولئك هم الكافرون «الظالمون» «الفاسقون»**﴾[1].

الجانب العقيدي في الاسلام يتعارض مع العلمانية:

قد يتصور الفرد أن التعارض بين الاسلام والعلمانية في مجال العمل فقط، فكل يشرّع خلاف الآخر، أما العقيدة الاسلامية فهي لا تتعارض مع العلمانية وهذا الامر خطأ فضيع: إذ إن العقيدة التي يؤمن بها الفرد المسلم هي الأساس في تكوين الشخصية؛ إذ العقيدة هي محور التربية والثقافة والفن والتشريع وحتى الاعلام والتقاليد، فمثلاً عقيدة التوحيد التي يغرسها الاسلام

---

(١) المائدة: ٤٤ و ٤٥ و٤٧.

في نفس الانسان تعني التحرر من كل عبودية إلّا الله، فليست الطبيعة ولا الحيوان ولا البشر ولا هوى النفس هو المعبود، فالعبادة لله وحده ﴿**إياك نعبد**﴾ والاستعانة أيضاً بالله وحده ﴿**وإياك نستعين**﴾[١].

فالاسلام يطلب ممن ولد له ولد، أن يؤذّن في إذنه اليمنى ويقيم في إذنه اليسرى بمعنى أن يسمعه أول شيء كلمة شهادة التوحيد بأن لا إله إلّا الله وكلمة الشهادة بالرسالة، ثم يطلب من المحتضر أن يتشهد الشهادتين ايضاً عند توديعه الحياة وهذا معناه استقبال الحياة بالتوحيد والرسالة واختتامها كذلك فهو يدل على أن العقيدة التي يريد أن يغرسها الاسلام في ذلك الفرد لها اثرها في تنظيم سلوك الانسان بارتباطه بعقيدته فكرياً وعقيدياً وعملياً فهو لا يرتضي غير الله رباً ولا يقبل غير الاسلام حاكماً، فلا يقبل فرعون إلهاً كما لا يقبل الملك والغني والجبار والمنحرف عن الاسلام ربّاً بمعنى أنه لا يقبل البشر ربّاً، وبهذا تتحقق الحرية من عبودية البشر، ولا ينحني بشر لبشر ماداموا كلهم عباد الله.

وقد قال رسول الله ﷺ في حجة الوداع: «**أيها الناس إن ربكم واحد وإن أباكم واحد كلكم لآدم وآدم من تراب لا فضل لعربي على أعجمي ولا لأبيض على أسود إلّا بالتقوى**» وقال تعالى: ﴿**إن اكرمكم عند الله اتقاكم**﴾[٢].

وإذا عرف الانسان أن له رباً وليس من رب سواه، وعرف أن هذا الرب تعالى منزّه عن كل نقص، قد ارسل الانبياء للبشر لاخراجهم من الظلمات إلى

---

(١) الفاتحة: ٥.

(٢) الحجرات: ١٣.

النور، وانزل لهم القرآن فيه تشريع كل شيء، وأن هذا القرآن ينذر بوجود عقاب في اليوم الآخر ويوجد جزاء لمن اهتدى، فلابد أن تكون هذه العقيدة موجهة لحياة الانسان، فهي اساس فلسفته وثقافته وهي اساس سياساته وروابطه الاجتماعية، وهي اساس تحركاته كلها، وبهذا تبطل المقولة القائلة «الدين لله والوطن للجميع» بل الدين لله والوطن لله والحركة لله والعبودية لله والنظام لله، وليس لاحد من عباد الله شيء إلّا أن يقوّموه إذا انحرف أو ارتد. قال تعالى: **﴿يا أيها الذين آمنوا من يرتدّ منكم عن دينه فسوف يأتي الله بقوم يحبهم ويحبونه أذلة على المؤمنين اعزة على الكافرين يجاهدون في سبيل الله ولا يخافون لومة لائم﴾**[١].

ولهذا فقد جعل الاسلام العقيدة اساساً للانتماء والولاء، قال تعالى: **﴿إنما المؤمنون اخوة﴾**[٢]، وقال تعالى **﴿فأصبحتم بنعمته اخوانا﴾**[٣].

وقد حرّم الاسلام الولاء والانتصار والتأييد لغير المؤمنين وأوجب الولاء والانتصار والتأييد للمؤمنين.

فقد قال تعالى: **﴿لا يتخذ المؤمنون الكافرين أولياء من دون المؤمنين ومن يفعل ذلك فليس من الله في شيء إلّا أن تتقوا منهم تقاة ويحذركم الله نفسه وإلى الله المصير﴾**[٤]

كما جعل الاسلام أن مقتضى عقيدة الاسلام والايمان بالله ورسوله

---

(١) المائدة: ٥٤.

(٢) الحجرات: ١٠.

(٣) آل عمران: ١٠٣.

(٤) آل عمران: ٢٨.

ومعاده هو التسليم لما ثبت أنه من الاسلام فقال تعالى: **﴿وما كان لمؤمن ولا مؤمنة إذا قضى الله ورسوله أمراً أن يكون لهم الخيرة من امرهم ومن يعص الله ورسوله فقد ضل ضلالاً مبيناً﴾**(١).

وقال تعالى: **﴿إنما كان قول المؤمنين إذا دعوا إلى الله ورسوله ليحكم بينهم أن يقولوا سمعنا وأطعنا وأولئك هم المفلحون﴾**(٢).

وقال تعالى: **﴿فلا وربك لا يؤمنون حتى يحكموك فيما شجر بينهم ثم لا يجدوا في أنفسهم حرجاً مما قضيت ويسلّموا تسليماً﴾**(٣).

ومع هذه العقيدة الحية، التي أرادها الله للمسلمين أن يتحركوا من خلالها نفهم أن العلمانية تحارب هذه العقيدة وتريد القضاء عليها لأنها تنسف ما تبغي إليه من جعل العقيدة ميتة في النفس لا تتحرك ولا تحرّك ولا تدخل معترك الحياة ولا تكون هي الموجهة لسلوك الفرد والمجتمع.

وبهذا يتضح فساد ما يقال في المجتمعات العلمانية من أن العقيدة حرّة وأن الإيمان بالله وباليوم الآخر وبالرسول أمر لا تنكره العلمانية والعلمانيون، إذا أرادوا أن ذلك لا يتنافى مع النظام العلماني في المجتمعات الإسلامية.

وبهذا الذي تقدم يثبت أن العلمانية كفر وإلحاد (وإن كانت محايدة) إذا جُعلت منهاج حياة الإنسان، لأنها على أقل تقدير تكفر بما جاء به الإسلام في شؤون المعاملات والسياسة والإقتصاد والعلاقات بين المسلمين وغير المسلمين. وإذا اعتقد العلماني بالجانب العبادي والعقيدة فإنما هو اعتقاد

---

(١) الاحزاب: ٣٦.

(٢) النور: ٥١.

(٣) النساء: ٦٥.

ميت غير حقيقي. وما ذلك إلا لأن الإسلام الصحيح والعقيدة الصحيحة ما هي إلا رسالة فلسفية لفهم الحياة وتصرف متفرع على تلك العقيدة الفلسفية لفهم الحياة.

وبعبارة أوضح: الإسلام عقيدة يتفرع عنها شريعة، أو قل هو دين ودولة، أو قل عقيدة ينبع منها منهاج حياة الفرد والأسرة والمجتمع، فالإسلام دعوة عالمية ضد الكفر والإلحاد، وهذا ضروري لمن درس الإسلام وعرفه حتى لمن لم يدرسه إذا قرأ القرآن والسنة بصورة سريعة أو حتى إذا سمع بعض آيات الله وبعض نصوص السنة. وقد شاع وعرف عند علماء الإسلام أن ما من واقعة في هذه الدنيا إلا ولها حكم شرّعه الإسلام بتشريعاته الكلية العامة. وما كتبُ علماء المسلمين التي تساير التطورات الهائلة في علم الطبيعة والإجتماع والسياسة وإعطاء الأحكام الإسلامية لها مستنبطة من الكتاب والسنة إلا دليل على شمول هذه الرسالة للبشرية في تمام أزمانها وخلودها.

وإذا كانت هذه الشريعة بهذه السعة والنظام والحكمة فكيف يتسنى لمسلم أن يترك بعض أحكام الله ليحتكم إلى الطاغوت والطبيعة والإنسان الظالم بأهوائه ونزعاته وشهواته؟ ﴿**فلا وربك لا يؤمنون حتى يحكموك فيما شجر بينهم ثم لا يجدوا في أنفسهم حرجاً مما قضيت ويسلّموا تسليماً**﴾[1].

وكيف يقبل الإنسان المسلم إذ صار علمانياً نظام العبادات ولا يقبل نظام القصاص مع أن كلا النظامين وردت به آيات قرآنية صريحة، قال تعالى: ﴿**يا أيها الذين آمنوا كتب عليكم الصيام كما كتب على الذين من قبلكم لعلكم**

---

(١) النساء: ٦٥.

تتقون ﴾[1].

وقال تعالى قبل آية الصيام بآيات: ﴿ **يا أيها الذين آمنوا كتب عليكم القصاص في القتلى...** ﴾[2].

وخلاصة الكلام: إن الإسلام لا يمكن أن نجزّئ بعضه عن بعض، فنأخذ بعقيدته ونترك أحكامه مادام هو مخططاً عاماً ينظم حياة الإنسان فرداً ومجتمعاً، فالعقيدة الإسلامية تعتبر أرضية خاصة أعدت لأحكام الإسلام فهي تنسجم مع أحكام الدين، فإذا أخذنا العقيدة من الإسلام والأحكام من غيره فقد حصل التضارب بين الأرضية والأحكام المنسجمة معها، وهو أمر يجر الويلات ويؤدي إلى الفساد والدمار بخلاف ما إذا كانت العقيدة تنبثق منها الأحكام وتتفرع عليها، فعندئذٍ نترقب من الإسلام أن يقوم برسالته الفذة في الحياة ونترقب منه أعظم الثمار.

الجانب العبادي في الإسلام يتصادم مع العلمانية:

ثم إنه لا يمكن لإنسان أن يغالط نفسه ويقول بإمكان أن يكون علمانياً ومسلماً، فإن التناقض موجود أيضاً بين العلمانية والعبادة، حيث إن الإسلام يعتبر كلاً من الصلاة والصوم والزكاة والحج من أركان الإسلام وضرورياته وهي غاية الحياة والمهمة الأولى للإنسان، ويعتبر منكرها كافراً، تصرح العلمانية بجواز المهاجرة بتركها وإنكار وجوبها.

نعم، قد تصرح العلمانية أيضاً بعدم رفضها للشعائر والعبادات التي يقوم

---

(١) البقرة: ١٨٣.

(٢) البقرة: ١٧٨.

بها الإنسان ويتقرب بها إلى ربه، ولكن هذا الإقرار منها لا فائدة فيه، وذلك لعدم قيامها بما يوجب غرس معنى العبادات وتعهدها له وتثبيتها لتؤدي ثمارها المنشودة منها. فكم فرق بين كون العبادة ركن الدين وبين عدم عدّها ركناً جيء بها أم لم يجئ بها الإنسان؟ فالتناقض بين الركنية وعدمها واضح جداً.

الأخلاق الإسلامية تتصادم مع العلمانية:

إن الأخلاق عند العلمانيين تتصادم مع الأخلاق الإسلامية في نقاط منها:

١ ـ أن الأخلاق في الإسلام مرتبطة بالدين، فهي عند المسلمين معيار ديني ذو مسؤولية وجزاء وله هدف، وعلى هذا الأساس فهي تثمر في حياة الفرد والمجتمع. بينما الأخلاق عند العلمانيين تقوم على أساس نفعي بعيداً عن الدين.

٢ ـ يقر الإسلام الغريزة الجنسية، ولا يعتبرها قذارة ورجساً، والإسلام يهدي هذه الغريزة الجنسية إلى أن تتحرك نحو الزواج المشروع الذي تتجسد فيه لكل من الزوجين السكينة والمودة والرحمة وتتألف منه الأسرة التي هي نواة المجتمع. وكل شيء خارج هذا النطاق الشرعي يكون زنا حراماً يعاقب عليه فاعله. قال تعالى: ﴿**ولا تقربوا الزنا إنه كان فاحشة وساء سبيلاً**﴾[١].

وقد احتاط الإسلام احتياطاً كاملاً لمنع المسلمين من الوقوع في شذوذ الزنا فحرّم كل الوسائل التي من شأنها أن تيسّر وقوع فاحشة الزنا

---

(١) الإسراء: ٣٢.

كالنظر والتبرج وإبداء الزينة والخضوع بالقول والخلوة بالأجنبية وأوجب نقائضها، قال تعالى: **﴿فلا يخضعن بالقول فيطمع الذي في قلبه مرض وقلن قولاً معروفاً﴾**[(١)].

﴿ولا يبدين زينتهن إلا ما ظهر منها وليضربن بخمرهن على جيوبهن ولا يضربن بأرجلهن ليعلم ما يخفين من زينتهن﴾[(٢)].

بينما نرى العلمانية قدأتاحت الفرصة للجنسين ليتصرفا كما تحلو لهما شهواتهما ولا مشكلة في ذلك، بل المشكلة في نظرها تكون عند الإسلام الذي ضخم القضية وأعطاها من الإهتمام أكثر مما يلزم!!.

وعلى هذا التناقض كيف يمكن لمسلم أن يلتزم بعقيدة الإسلام وبنظام علماني؟

وفي الحقيقة أن العلمانية تتصادم مع الشريعة الإسلامية حيث إن الشريعة هي مجموعة أحكام شرعها الله سبحانه وتعالى للعباد، تشتمل على كل مساحة الحياة، وهو أصلح تشريع للإنسانية وضعه الله العالم بما تحتاجه البشرية وبما يصلحها ويقومها ويسددها، ولكن العلمانية تريد أن تغتصب هذا الحق من الخالق المشرِّع والحاكم وتعطيه للإنسان المخلوق المشرّع له، فكم فرق بين تشريع العالِم بما يُصلح العالَم وتشريع المخلوق الذي لايعرف ماذا يصلحه؟

قال تعالى: **﴿ألا له الخلق والأمر تبارك الله رب العالمين﴾**[(٣)].

---

(١) الأحزاب: ٣٢.

(٢) النور: ٣١.

(٣) الاعراف: ٥٤.

أسس الفلسفة العلمانية:

وقد راق للبعض[١] أن يؤسّس أسساً فلسفية للعلمانية مدّعياً أنها عبارة عن فلسفة جديدة، لها أسسها التي يقبلها العقل الانساني المعاصر، وهذه الأسس هي:

أولاً: أسبقية العقل من النص

وهو يريد بهذا أن لا مرجع تشريعياً إلّا العقل الانساني في صياغة الحياة، ولا يمكن عقلاً أن تكون المعارف الاجتماعية العلمية مشتقة من المعرفة الدينية، بل المعارف الاجتماعية العلمية تسبق المعرفة الدينية لسبق العقل للنص الديني، وبما أن المعرفة العقلية الكاملة ممكنة فيمكن الاعتماد على العقل في حل مشكلات الحياة السياسية والحكومية وغيرها[٢].

أقول:

١ ـ لكن هذه الأسبقية وإن كانت مسلّمة إلّا أن الكلام في حجيّة كل اسبق من الآخر وأصحّيّة كل ما هو اسبق من غيره، فما هو الدليل على أن الأسبق هو اصح واكمل وافضل؟ وإذا اردنا أن نساير الكاتب فيما يقوله ويدعيه فنقول: إن النص الذي يدعي أنه نص ديني وهو أساس المعارف الاجتماعية أسبق من العقل لأنه من الله الذي خلق العقل فلا مناص من أن يكون النص الصادر من الله تعالى أسبق من العقل الذي خلقه الله تعالى رغم كون النص واصلاً في مرحلة متأخرة مادام مصدره اسبق من العقل.

---

(١) عادل ظاهر، الاسس الفلسفية للعلمانية.

(٢) هذا ما جعله عادل ظاهر هدفاً لكتابه (الاسس الفلسفية للعلمانية): ص ٥٢ و ٧٤.

٢ ـ إن ادّعاء امكان المعرفة العقلية الكاملة هو مصادرة، إن هذا الادعاء يعني معرفة العقل بكل الغايات الانسانية التفصيلية، ومعرفة كل الوسائل للوصول إلى الغايات، وهذا هو محل الكلام في اقتدار العقل عليه، فكيف يدعي إمكانه مع كثرة المجهولات في الحياة؟

نعم: العقل نعمة إلهية من الله تعالى، فهو الحجّة الباطنة (كما في الروايات) حيث قال الامام موسى بن جعفر عليه السلام لهشام بن الحكم: « **يا هشام! إن لله على الناس حجتين، حجة ظاهرة وحجة باطنة، فأما الظاهرة فالرسل والانبياء والائمة** عليهم السلام**، وأما الباطنة فهي العقول** »[1].

والعقل نظري وعملي، فالنظري: هو عبارة عن المبادئ الاولية الضرورية كاستحالة التناقض ومبدأ العليّة والمعلولية، واشباههما. والعقل العملي: هو ما تطابقت عليه آراء العقلاء، كحسن العدل وقبح الظلم وشكر المنعم وحق الطاعة للخالق تعالى.

فالاسلام يدّعي: أن بتلاقي الحجتين (أو تكميل احدى الحجتين للاخرى) تتم المعرفة. فالعقل يكون دوره ادراك الحقائق الدينية، فيقود الانسان إلى الله وطاعته بقانون العليّة والمعلولية استناداً إلى قانون حق الطاعة للخالق والمالك والمنعم، فالمولى الحقيقي ـ وهو الله سبحانه وتعالى ـ تكون مولويته وحق طاعته واسعة بحيث تشتمل تكاليفه المحتملة ايضاً على بعض المباني، أو تشمل التكاليف المعلومة على المبنى الآخر (المشهور)، فعلى كل حال يكون حق الطاعة لله تعالى محكّماً بلا اشكال في تكاليفه تعالى.

---

(١) الكافي: ج ١، ص ١٦.

ثم يأتي دور الدين: (الرسالة) فيرسم للانسان كل معالم حياته الفردية والاجتماعية، ويرسم له الحلول لمشكلاته حتى يصل نحو الكمال الذي أراده الله للانسانية، قال تعالى: ﴿ **وما خلقت الانس والجن إلّا ليعبدون** ﴾ أي يعرفون.

وهذا هو الانسجام الكامل بين الدين والفطرة الانسانية، فالفطرة والعقل (النبي الباطن) يرشد إلى خالق الكون، ثم يأتي دور النبي الظاهر الذي يبلّغ الخطة الالهية للانسان.

إذن ليس العقل هو كل شيء في الحياة وإنما هو سراج يكشف عن وجود خالق يهدي من في هذا الكون، لطفاً بهم وإنعاماً عليهم.

نعم: قد يأمر الدين بما يأمر به العقل، ولكن هذا لا يعني مصدرية العقل في كل الامور بقدر ما هو انسجام العقل مع الدين. ومع هذا يبقى للعقل مجاله الواسع في الابداع والابتكار العلمي وفي مجال الابداع التشريعي في الجوانب المتغيرة من حياة الناس، وكذا يكون له مجال في اسلوب التطبيق فيما إذا كان الحكم الشرعي كليّاً له مصاديق متعددة. فلا يعطّل العقل الانساني فيما إذا أُقيمت الحياة على أساس من الشريعة الالهية، وإنما تسدّ الشريعة عجز العقل الانساني في حل مشاكل الحياة، فإننا نعلم بأن الانسان العاقل يجهل الكثير كما قال القرآن الكريم: ﴿ **وما اوتيتم من العلم إلّا قليلاً** ﴾ بل يجهل الانسان ذاته، قال تعالى: ﴿ **ويسألونك عن الروح قل الروح من امر ربي** ﴾ وإذا كان الامر كذلك فكيف يمكن للعقل الانساني أن يتغلب على نقائصه ويكون هو الاساس في حل مشاكل الحياة؟

وبهذا الذي تقدم ينهار الدليل الاول وهو اسبقية العقل من الوحي

والنبوة الذي جعل دليلاً للاكتفاء بالعقل عن الدين ، فإن الاسبقية لوحدها على تقدير تحققها لا تجعل الدين هامشيّاً في حل مشاكل الانسان ، ولا تجعل العقل لوحده هو القادر على كل شيء .

ثانياً : وقد يستدل ثانياً على عدم امكان أن تكون المعارف الاجتماعية مشتقة من المعرفة الدينية بتقريب آخر وهو : أن المعرفة الدينية يجب أن تكون ضرورية ، بينما المعرفة الاجتماعية يجب أن تكون جائزة (أي تحتمل البدائل المتنوعة) وحينئذٍ يقال : لا يمكن للقضية الجائزة أن تستنتج من القضية الضرورية عقلاً[١] .

أقول : كأن القائل بأن القضية الضرورية لا تنتج القضية الجائزة يريد أن يعمل قياساً برهانياً على عدم امكان أن يحل الدين المشكلة الاجتماعية (مشكلة الحكم) ويريد أن يقول بوجود قياس من الشكل الأول هذه صورته :

١ ـ القضايا الدينية قضايا ضرورية (لا تتبدل) .

٢ ـ القضايا الضرورية (التي لا تتبدل) لا يمكن لها حل المشكلة الاجتماعية التي هي قابلة للتغيير .

٣ ـ إذن القضايا الدينية لا يمكن لها حل المشكلة الاجتماعية واقامة

---

(١) وهذا أيضاً ذكره عادل ظاهر في كتاب السابق وكرّره مئات المرات ، ولعل الكتاب اخذ هذا من البيان الذي اصدرته الحكومة الأتاتوركية عند اختيارها العلمانية ضد الاسلام مبرراً ذلك فقال : ان الدين ثابت وغير قابل للتطور لأنه يقوم على نصوص مقدسة لا يملك أحد تغييرها في حين أن الحياة تتغير تغيرات جذرية وخصوصاً حياة الانسان. إذن فلابد من نظام للحياة قابل للتجدد، وذلك هو النظام العلماني الذي ليس فيه قيود للمجتمع .

الدولة.

أقول: إن هذا الاستدلال يبتني على مغالطة كبيرة أو عدم اطلاع باحكام الدين وتشريعاته، وتوضيح ذلك:

أن المعرفة الدينية الضرورية: هي عبارة عن العقائد الدينية من قبيل الايمان بالله ووحدانيته وصفاته الكمالية والتنزيهية، والمعاد والجنة والنار وامثالها وما اجمع عليه المسلمون قاطبة فصار قضية ضرورية دينية مثل وجوب الصلاة والصيام والحج وحرمة الزنا والربا واللواط وامثالها. والايمان بهذه المعرفة الدينية الضرورية لا يستلزم أن تكون المعرفة الاجتماعية ضرورية وذلك:

١ ـ من الممكن عقلاً أن يخيّر الله الانسان في حلول متعددة لحل المشكلة الاجتماعية، وقد شرّعت السنة النبوية في كثير من الفروع الفقهية الواجب التخييري كما في خصال الكفارة.

٢ ـ كما أن المعرفة الاجتماعية وإن كانت تحل بطريق واحد كالعدالة الاجتماعية، إلّا أن مصاديق هذه العدالة الاجتماعية تختلف من زمان لآخر ومن مكان لآخر كمفهومي الغنى والفقر الذي تختلف مصاديقهما من زمن لآخر ومن مكان لآخر ومن حالة إلى اخرى، ومثل قاعدة منع الاسراف ﴿**ولا تسرفوا**﴾[1] وإعداد القوة ﴿**واعدوا لهم ما استطعتم من قوة ومن رباط الخيل...**﴾[2].

٣ ـ وهناك الاحكام الثانوية المرخصة للضرورات وذوي الاعذار وفي

---

(١) الأعراف: ٣١.

(٢) الأنفال: ٦٠.

حالة النسيان والاكراه والاضطرار والحرج والضرر والمرض والسفر، قال تعالى: ﴿يريد الله أن يخفف عنكم وخلق الانسان ضعيفا﴾(١).

﴿فمن اضطر غير باغ ولا عاد فلا اثم عليه إن الله غفور رحيم﴾(٢).

﴿يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر﴾(٣).

﴿وما جعل عليكم في الدين من حرج﴾(٤).

وقد ورد عن الائمة عليهم السلام «إن الله يحب أن يؤخذ برخصه كما يحب أن يؤخذ بعزائمه» فحتى الضرورات الدينية كالصلاة تتغير كيفية ادائها عند الحرج وعند الضرر وعند العذر وهكذا غيرها.

٤ ـ قد ترك المشرّع للانسان منطقة واسعة من التشريع (كالمباحات) ليعمل فيها الفقيه رأيه ويحكم المصلحة التي يراها، فيملأ تلك المنطقة بتشريعاته الحكومية المتغيّرة تبعاً لتلك المصالح الفعلية بعد أن يوضح له المعالم الرئيسية للتشريع، مثل أن لا يكون مخالفاً للقرآن والسنّة.

٥ ـ على أن المعرفة الدينية الضرورية هي معرفة فكرية وعملية ينشأ منها سلوك معيّن للانسان في حياته، وهذه المعرفة الضرورية قد لا يكون اظهارها أو اعمالها ضرورياً في كل الحالات، فقد تعرض للانسان حالة تمنعه من إقامة الصلاة أو الحج أو الصيام (كما إذا كان اعمالها يؤدي إلى هلاكه) وكذا الامر بالنسبة إلى اظهار معالم التوحيد في مجتمعات الشرك والالحاد إذا كان ذلك يؤدي إلى هلاكه. وعدم الاعمال والاظهار لا ينافي كون

---

(١) النساء: ٢٨.

(٢) البقرة: ١٧٣.

(٣) البقرة: ١٨٥.

(٤) الحج: ٧٨.

القضية ضرورية.

٦ ـ ثم بالنسبة للحياة وخصوصاً حياة الانسان، فإن فيها الثابت وفيها المتغير، فإن الحياة فيها سنن ثابتة تحكمها، وهذه لا تتغير كالليل والنهار والشمس والقمر والسماء والنجوم والجبال والماء والتراب والهواء والفضاء... نعم قد تتغير اعراض الهواء من برودة وحرارة، وتتغير اعراض التراب من كونه صالحاً للزراعة أم لا، وكونه رملاً أو طيناً أو صلباً، وكذا الماء من كونه مالحاً أو صالحاً للشرب وهكذا قد يكون الليل بارداً أو معتدلاً أو حارّاً وهكذا.

والانسان كذلك فإن فيه ما هو ثابت كاحتياجه إلى الاكل والشرب وأنه يحب ويبغض، ولكن قد يعرض عليه التغيير بكون اكله بطريقة الشيء بعد أن كان يأكل النييء، فطوّر اطعمته واتصالاته من البدائية إلى الالكترونية والكمبيوترية.

إذن الانسان هو الانسان لم يتغير من العصر الحجري وحتى عصر الالكترون والكمبيوتر والانترنيت، ولكن تغيّرت معرفته وقدراته وامكاناته.

وبهذا الذي تقدم نعرف أن الصغرى تختلف عن الكبرى، على أن الكبرى ليس معناها الضرورة الخارجية، بل هي الضرورة الاعتقادية التي قد لا يكون لها في الخارج اظهار أو اعمال.

وبهذا ينهار اساس الاستدلال الفلسفي الذي بنى الكاتب[١] كتابه عليه، واستنتج من هذه الاساس نتائجه.

---

(١) الكاتب عادل ظاهر في كتابه الاسس الفلسفية للعلمانية.

هل يمكن للانسان أن يصل إلى المعرفة الاجتماعية الشاملة؟

وبمعنى آخر: هل يتمكن الانسان ـ بعيداً عن السماء ـ من أن يوجد نظاماً يصلح الانسانية في حياتها الاجتماعية ؟

أجاب بعض بالايجاب وقال: إن الانسان يتمكن من ايجاد نظام يُصلح الانسانية في حياتها البشرية بواسطة النظام الديمقراطي الرأسمالي الغربي المتمثل في الايمان بالفرد ايماناً لا حدّ له وبمصالحه الخاصة، ويتلخص هذا النظام باعلان الحريات الاربع (السياسية الاقتصادية الفكرية الشخصية).

ومن الواضح أن هذا النظام نظام مادي خالص محدود بالجانب النفعي للانسان مع أنه لم يبن على المسألة الواقعية للحياة، بمعنى أنه بحث المسألة الاجتماعية منفصلة عن واقع الحياة وكان من الواجب أن يبحث المسألة الاجتماعية متصلة بواقع الحياة.

والمراد من واقع الحياة: هو أن حياتنا هذه هل هي بداية لحياة خالدة ؟ أو هي الأولى والأخيرة ؟ وهل أن حياة الانسان من صنع قوة مدبرة عالمة بأسراره ؟ أو ليست من صنع قوة مدبرة ؟

فإن من يختار النظام المادي الخالص لابد له من أن يبرهن على أن حياتنا الدنيا هي الاولى والاخيرة وأن لا يكون لنا قوة صانعة ومدبرة وعالمة بأسرارنا وأن النظام الاجتماعي لا يمكن اقامته إلّا عن عقل بشري. وهذا لم يقم به النظام الديمقراطي الرأسمالي الغربي، فأما أن يكون جاهلاً بالعلاقة بين المسألة الواقعية للحياة والمسألة الاجتماعية، أو أنه نظام مادي لم يجرؤ على ربط النظام المادي على المسألة الواقعية للحياة.

ومن مآسي النظام الديمقراطي تحكم الاكثرية بالاقلية. وبهذا زالت

الحرية الشخصية والفكرية والاقتصادية والسياسية للفرد وزال الايمان بالفرد ايماناً لا حدّ له وبمصالحه الخاصة وتحوّل إلى الايمان بالاكثرية ومصالحها الخاصة، وبما أن نظرتهم مادية خالصة فانه سوف يؤدي إلى سيطرتهم على الآخرين في بلادهم وفي خارج بلادهم بالغزو والحرب والاستعمار والاستثمار كما نشاهده اليوم.

وإذا كان النظام الديمقراطي الرأسمالي يحل المشكلة على اساس الايمان بفردية الفرد كما تقدم فان النظام الاشتراكي نتيجة للمآسي التي توصل إليها النظام الرأسمالي قال بأن المشكلة تحل عن طريق افناء الفرد في المجتمع، فهو على النقيض تماماً من النظام الرأسمالي، وقد تصور الجانبان أن المصلحة الفردية تتصادم مع المصلحة الاجتماعية. فأخذ النظام الديمقراطي الرأسمالي بالشخصية الفردية وعاكسه النظام الشيوعي في ذلك.

ولكن النظام الاشتراكي بنى حلّه للمشكلة الاجتماعية على فهم فلسفي خاص للحياة لا يعترف بجميع المثل والقيم المعنوية ولا يعترف بخالق فوق حدود الطبيعة ولا يعترف بجزاء مرتقب وراء الحدود المادية.

فقد فسرت الاشتراكية التاريخ تفسيراً مادياً بطريقة ديالكتيكية «صراع بين المتناقضات» حتى تأتي الطبقة الواحدة (الشيوعية) التي لا تحمل بذور نقيضها معها فتحل المشكلة الاجتماعية حينئذٍ. وزعم أن القيمة الفائضة يسرقها صاحب رأس المال من العامل، وعلى هذا فلابد أن يفنى المجتمع الرأسمالي ويقوم المجتمع الاشتراكي بدله في آخر المطاف وتوجد طبقة واحدة تتمثل فيها مصلحة كل فرد فيتحقق الوئام والسلام.

أقول: لا أراني بحاجة إلى الاستدلال على أن هذا النظام ظل حبراً

على ورق إذ لم تتمكن الاشتراكية من تطبيقه بنفسها بل انحرفت عنه وثبت فشله مع انحرافه عن اصله وتخفيفه بعد ما يقارب ثلاثة ارباع القرن من تطبيقه والسعي إليه.

والواقع أن نقطة الداء لم تشخّص في النظام الرأسمالي والاشتراكي معاً ولهذا ظلت المشكلة الاجتماعية عصية عن الحل، فبينما اعطت الرأسمالية الحرية للفرد بكل ابعادها، منعت الاشتراكية من هذه الحرية وحرمته من ابسط حقوقه وهو حق التملك، واضفت كل شيء للدولة (المجتمع) واعطت لكل فرد حق حاجته مع اخذ طاقته وقدرته.

أقول: إن نقطة الداء في النظام الاجتماعي الفاسد هي (التفسير المادي المحدود للحياة) وهذا التفسير جعل الرأسمالية تقول: (بالمصلحة المادية الشخصية) وعاكستها الاشتراكية فقالت: (بالمصلحة المادية الاجتماعية) نتيجة لما رأته من فضائع في الحياة البشرية.

ولكن الخطر يكمن في التفسير المادي للحياة وما ينتج عنه من مقاييس للاهداف والاعمال، فإن آمنا بالتفسير المادي وسلّمنا القوة والثروة للرأسمال أو للدولة (المجتمع) جاء ذلك الخطر الذي يهدد النظام الاجتماعي بأجمعه.

وبما أن حب الذات الذي هو غريزة انسانية يتحرك سلوك الفرد نحوها لا يمكن أن يبدّلها إلّا إذا بدّلنا الانسان غير الانسان بايجاد طبيعة فيه تجعله يضحي بمصالحه الخاصة لحياته المحدودة لصالح المجتمع، وهذا لا يكون إذا آمنّا بالتفسير المادي للحياة المحدودة.

وحينئذٍ ينحصر حل المشكلة الاجتماعية بتغيير التفسير المادي للحياة

بحيث ينسجم مع غريزة حب الذات، وهذا ما قام به الدين الاسلامي الحنيف.

وتوضيح ذلك: إن الاسلام وضع للحياة مفهوماً جديداً، وجعل لكل من الفرد والمجتمع حقوقاً، فالحياة الدنيوية في الاسلام طريق إلى الحياة الاخروية التي هي إما خلود بلا عناء ولا شقاء أو خلود في النار والشقاء والعناد. وجعل للوصول إلى أحد الغايتين مقياساً وهو رضا الله سبحانه، فانه يوصل إلى الجنة، وعدم رضا الله سبحانه يوصل إلى النار. قال تعالى: ﴿**وان الدار الآخرة لهي الحيوان...**﴾[١].

ومادام الانسان تكمن فيه غريزة حب الذات فهو يعمل لتلك الغريزة ويعمل أيضاً لما فيه مصلحته من نيل الجنة بواسطة رضا الله تعالى.

وجاء رضا الله تعالى: في رسالة الاسلام بتحقيق المصلحة الشخصية والمصلحة الاجتماعية معاً، وبعبارة أخرى كانت المصلحة الاجتماعية التي يسعى إليها الفرد هي من ضمن مصلحته الشخصية لأنها ميدان يكون العمل فيه حاوياً على تعويض كبير في الحياة الاخروية، فصارت مسألة المجتمع هي مسألة الفرد في حساب الدين الاسلامي بواسطة التفسير الصحيح للحياة بحيث يشمل الحياة الاخروية التي هي الحياة الحقيقية والاساسية للانسان.

وبهذا اصبح الفرد لا ينظر إلى حياته الدنيوية المحدودة فقط بل ينظر إلى حياته الأخروية ايضاً التي يكون الخسران في الحياة الدنيا لصالح المجتمع وصالح الآخرين هو نفع شخصي قد حصل عليه، قال تعالى:

﴿**من عمل صالحاً فلنفسه ومن أساء فعليها**﴾[٢].

---

(١) العنكبوت: ٦٤.

(٢) فصلت: ٤٦.

﴿من عمل صالحاً من ذكر أو انثى وهو مؤمن فاولئك يدخلون الجنة بغير حساب﴾[١].

﴿يومئذٍ يصدر الناس اشتاتاً ليروا أعمالهم * فمن يعمل مثقال ذرة خيراً يره * ومن يعمل مثقال ذرة شراً يره﴾[٢].

﴿ذلك بأنهم لا يصيبهم ضمأ ولا نصب ولا مخمسة في سبيل الله ولا يطؤون موطئاً يغيظ الكفار ولا ينالون من عدوّ نيلاً إلّا كتب لهم به عمل صالح إن الله لا يضيع أجر المحسنين ولا ينفقون نفقة صغيرة ولا كبيرة ولا يقطعون وادياً إلّا كتب لهم ليجزيهم احسن ما كانوا يعملون﴾[٣].

وقد أعد الاسلام تربية أخلاقية خاصة قام بها النبي ﷺ والائمة من اهل بيته والمخلصين من اصحابه لحب القيم والمعاني الانسانية، والعواطف الاسلامية والمشاعر النبيلة ويحسبها مصلحة شخصية له، فيسعى لتحقيقها في المجتمع انطلاقاً من حبه لذاته وشخصه، وهي تصب في صالح الغير والمجتمع، فالتقوى والايثار واحترام الكبير والعطف على الصغير وانشاء المستشفيات ودور الأيتام والانفاق على المعوزين واعطاء الزكاة والخمس والجهاد في سبيل الاسلام يكون مصلحة شخصية للفرد يحصل عليه في الآخرة وهو الجنة[٤]، قال تعالى: **﴿وان هذا صراطي مستقيماً فاتبعوه ولا**

---

(١) غافر: ٤٠.

(٢) الزلزلة: ٦ ـ ٨.

(٣) التوبة: ١١١.

(٤) راجع لاجل التوسع مقدمة كتاب فلسفتنا / للشهيد الصدر.

تتبعوا السبل فتفرق بكم عن سبيله ذلكم وصّاكم به لعلكم تتقون ﴾[١] .

وبهذا فقد تبين من جميع ما تقدم :

١ ـ أن الحداثة بمعنى العلمانية منهج لا ديني يتصادم مع الدين .

٢ ـ أن الحداثة والعلمانية إن كان مبرر لوجودهما ضد الكنيسة وما عملته فلا مبرر لهما في الدولة الاسلامية التي يكون الاسلام ديناً لها .

٣ ـ أن الاسس التي تدعو للحداثة والعلمانية لا تصمد أمام المناقشة وهي ناشئة من عدم فهم الدين الاسلامي الحنيف أو مغالطة يحب المستدل أن يعتمد عليها . قال تعالى : **﴿ وما اوتيتم من العلم إلّا قليلاً ﴾**[٢] .

٤ ـ وأخيراً فان أي نص قرآني (في العبادات أو في المعاملات أو في الاخلاق أو في المعاد أو في غير ذلك وكذا النصوص النبوية يتصادم تصادماً قوياً مع الحداثة والعلمانية ، فهما كفر بالله وبكتبه وبرسله وبجنته وناره وبنظامه الذي اعدّه للبشرية جمعاء .

وقد رأينا ما آلت إليه الحداثة والعلمانية بنظامها المادي من مآسي للبشرية يخجل الانسان من ذكرها ، وما نظام اميركا واسرائيل وبقية الانظمة الغربية القائمة على الاستعمار واذلال الشعوب الضعيفة إلّا مثال للعلمانية والحداثة .

❊ ❊ ❊

---

(١) الانعام : ١٥٣ .

(٢) الاسراء : ٨٥ .

عقود التوريد
والمناقصات

أولاً: عقود التوريد

تمهيد:

قبل بدء البحث لابدّ من بيان أن العقود المعاملية التي أشار اليها القرآن بقوله: ﴿**أوفوا بالعقود**﴾[1] هل تختص بالعقود التي كانت موجودة في زمن الشارع المقدّس، وحينئذٍ يكون كل عقد ـ غيرها ـ محكوماً بالبطلان، أو أن المراد من قوله تعالى: ﴿**أوفوا بالعقود**﴾ كل عقد كان موجوداً في زمن النص أو سيوجد فيما بعد مما ينطبق عليه عنوان العقد فهو محكوم بالصحة ويجب الوفاء به؟

وبعبارة اخرى: أن الآية القرآنية: ﴿**أوفوا بالعقود**﴾ هل المراد منها العقود الخارجية أو المراد منها العقود الحقيقية، وقد أُخذ العقد على نحو

---

(١) المائدة: ١.

القضية الحقيقية ؟

والمعروف في الجواب على هذا التساؤل هو : انّ خطابات الشارع لو خلّي وطبعها تكون قد أُخذت على نحو القضايا الحقيقية ، بمعنى ان الشارع اوجد حكمه علىٰ موضوع معين ، فمتى وجد هذا الموضوع وجد حكم الشارع ، فتكون خطابات الشارع ومنها ﴿ **أوفوا بالعقود** ﴾ قد أُخذت على نحو القضية الحقيقية .

وعلى هذا فسوف يكون كل عقد عرفي ـ ولو كان جديداً لم يكن متعارفاً عند نزول النصّ ـ يجب الوفاء به إذا كان مشتملاً على الشروط التي اشترطها الشارع في الثمنين أو المتعاقدين أو العقد ، ككون الثمنين معلومين ، وبلوغ وعقل المتعاقدين وأمثالهما .

وقد نجد في ثنايا الفقه الامامي وغيره نتيجة هذه الاجابة ، فقد ذكر السيد اليزدي في العروة الوثقى فقال : « يمكن ان يقال بإمكان تحقيق الضمان منجزاً مع كون الوفاء معلقاً على عدم وفاء المضمون له ، لأنه يصدق انه ضمن الدين على نحو الضمان في الأعيان المضمونة »[١] .

وقد ذكر الامام الخوئي ﷺ في شرح مراد السيد اليزدي فقال : « ولعلّ مراده من كلامه هذا يرجع إلى ارادة معنى آخر غير المعنى المصطلح من الضمان ، اعني نقل ما في ذمة إلى أُخرى »[٢] .

وقد يكون هذا المعنى هو التعهد بالمال وكون مسؤوليته عليه من دون

---

(١) العروة الوثقى : ج ٢ من كتاب الضمان ، ص ٥٨٨ ، طبعة ١٤١٠ هـ ـ ١٩٩٠ م .

(٢) إنّ المشهور في فقه الإمامية أن عقد الضمان هو نقل الدين من ذمة إلى اخرى ، لا ضمّ ذمة إلى ذمة .

انتقاله ـ بالفعل ـ إلى ذمته ، كما هو الحال في موارد ضمان العارية مع لشرط ، أو كون العين المستأجرة ذهباً أو فضة فإن ضمانها ليس بالمعنى المصطلح جزماً ، إذ لا ينتقل شيء بالعارية إلى ذمة المستعير ، فان العين لا تقبل الانتقال إلى الذمة وهو غير مشغول الذمة ببدلها قبل تلفها ، فليس ضمانها إلا بمعنى كون مسؤوليتها في عهدته بحيث يكون هو المتعهد بردّها ولو مِثْلاً أو قيمةً عند تلفها .. وكيف كان فإذا صحّ مثل هذا الضمان في الأعيان الخارجية كموارد اليد والعارية فليكن ثابتاً في الأُمور الثابتة في الذمة ايضاً ، فانه لا يبعد دعوى كونه متعارفاً كثيراً في الخارج ، فإنّ أصحاب الجاه والشأن يضمنون المجاهيل من الناس من دون ان يقَصد بذلك انتقال المال بالفعل إلى ذممهم ، وإنّما يراد به تعهدهم به عند تخلّف المضمون عنه عن الأداء » .

ثم قال الامام الخوئي : « والحاصل : أنّ الضمان في المقام غير مستعمل في معناه المصطلح ... وإنّما هو مستعمل في التعهد والمسؤولية عن المال ، وهو امر متعارف عند العقلاء ، فتشمله العمومات والاطلاقات ، فإنّه عقد يجب الوفاء به »[1] .

وقد ذكر الشهيد الصدر ـ رضوان الله تعالى عليه ـ النتيجة نفسها التي انتهينا اليها سابقاً فقال : إنّ هناك معنىً للضمان غير المعنى المصطلح عند الإمامية وعند السُنّة ، وهو معنى ثالث عبارة عن : « تعهد بالأداء لا تعهد بالمبلغ في عرض مسؤولية المدين ، وأنّ هذا التعهد ينتج ضمان قيمة المتعهد به إذا تلف بامتناع المدين عن الأداء ، ولكن حيث ان الأداء ليس له قيمة مالية إلا بلحاظ مالية مبلغ الدين فاستيفاء الدائن لقيمة الأداء من الضامن بنفسه

---

(١) مباني العروة الوثقى ، كتاب المساقاة : ص ١١٤ ـ ١١٦ .

استيفاء لقيمة الدين، فيسقط الدين بذلك.

وهذا المعنى للضمان صحيح شرعاً بحكم الارتكاز العقلائي أولاً، وللتمسك بعموم ﴿أوفوا بالعقود﴾ ثانياً، إلا أن التمسك بعموم ﴿أوفوا بالعقود﴾ يتوقف على أن نثبت قبل ذلك بالارتكاز العقلائي ـ مثلاً ـ عقدية هذا النحو من التعهد والضمان، أي كون ايجاده المعاملي متقوماً بالتزامين من الطرفين، ليحصل بذلك معنى العقد بناءً على تقوّم العقد بالربط بين التزامين بحيث يكون احدهما معقوداً بالآخر»[١].

وعلى هذا فسوف تكون عندنا قاعدة أنّ كل عقد عرفي قد ثبتت عقديته عرفاً بالارتكاز العقلائي إذا كان مشتملاً على شروط صحة العقد الشرعية وخالياً عن موانع العقد يجب الوفاء به استناداً إلى قوله تعالى: ﴿أوفوا بالعقود﴾.

تعريف عقود التوريد:

هو عقد بين طرفين على توريد سلعة أو مواد محدّدة الأوصاف في تواريخ معينة لقاء ثمن معين يدفع على اقساط.

فالتوريد عقد جديد ليس بسلم ولا نسيئة، لأنّ السلم ـ كما قال مشهور الفقهاء ـ يتقدم فيه الثمن ويتأجل المثمن، والنسيئة يتقدم فيها المثمن ويتأخر الثمن، أما هنا فالثمن والمثمن يتأجّلان[٢].

---

(١) البنك اللاربوي في الاسلام / للشهيد الصدر: ٢٣١ ـ ٢٣٢.

(٢) قد تجري المناقصة من اجل عقد التوريد كما قد يكون التوريد بطريق الشراء العادي المباشر.

حكم عقد التوريد:

والمهم هنا بيان حكم عقد التوريد المتدأول الآن بين الدول والشركات، بل اصبح ضرورةً من ضرورات المعاملات، حيث إن الدولة المحتاجة إلى كميه من النفط لفصل الشتاء وتشتري هذه الكمية لا تكون مستعدة لقبولها مرة واحدة؛ حيث لا توجد عندها المخازن الكافية لحفظها، كما أنَّ الدولة نفسها لا تملك تلك الكمية الهائلة من الثمن لتقدّمه إلى الدولة المصدّرة. وكذا الأمر في الدولة المحتاجة إلى تأمين غذاء جيشها في حالة الحرب لمدة ستة اشهر، فهي ليست بحاجة إلى الخبز الكثير مرة واحدة، بل تحتاج إلى قسم منه كل يوم، وليس لديها المال الكافي لتقديمه مرة واحدة، بل يقدم الثمن على اقساط تشابه اقساط استلام الخبز مثلاً. وهكذا صار عقد التوريد حاجةً ماسّةً في هذا العالَم.

وقد يجاب على التساؤل المتقدم اعتماداً على التمهيد المتقدم بعد احراز عقدية التوريد ارتكازاً عند العقلاء بشمول قوله تعالى: **﴿أوفوا بالعقود﴾** لهذا العقد الجديد، كما ان هذا العقد يطلق عليه عند العرف بانه تجارة عن تراضٍ من الطرفين، فيشمله قوله تعالى: **﴿لا تأكلوا اموالكم بينكم بالباطل إلا ان تكون تجارة عن تراضٍ منكم﴾**[1].

ولكن قد يقال: ان المانع من صحة عقد التوريد هو صدق بيع الدَيْن بالدين عليه، وقد ورد النهي عن بيع الدين بالدين كما روى ذلك طلحة بن زيد عن الامام الصادق‌عليه‌السلام أنّه قال: قال رسول الله‌صلى‌الله‌عليه‌وآله: «لا يباع الدين

---

(١) النساء: ٢٩.

بالدين »[١].

وقد ذكرت أدلة اخرى لمنع هذه المعاملة، هي:

أ ـ الاجماع على عدم جواز المعاملة إذا كانت نسيئة من الطرفين.

ب ـ ولأنها من أبواب الربا.

ج ـ ولأنّها شغل لذمتين (ذمة البائع وذمة المشتري) من غير فائدة[٢].

والجواب: أمّا الحديث الذي نقل عن رسول الله ﷺ في النهي عن بيع الدين بالدين فهو لم يصح سنداً من طريق الامامية؛ لجهالة طلحة بن زيد في كتب الرجال[٣].

وأمّا من طرق غيرهم فأيضاً لم يصح السند، كما قال الامام احمد: « ليس في هذا حديث يصح »[٤].

كما أنّ دلالة الحديث لا تشمل « لما صار دينا في العقد، بل المراد منه ما كان ديناً قبله، والمسلَم فيه (او المورَّد) من الأول لا الثاني الذي هو كبيع ماله في ذمة زيد بمال آخر في ذمة عمرو ونحوه ممّا كان ديناً قبل العقد »[٥].

وأمّا الاجماع فهو مدركي، بمعنى أنّ اجماع العلماء على الحكم

---

(١) وسائل الشيعة: ج ١٣، ب ١٥ من الدين والقرض، ح ١.

(٢) راجع بحث مناقصات العقود الادارية، د. رفيق المصري عن احكام القرآن للجصاص: ج ١، ص ٤٨٣. ونظرية العقد: ص ٢٣٥، واعلام الموقعين: ج ١، ص ٤٠٠، وحاشية الشرقاوي: ج ٢، ص ٣٠ وغيرها.

(٣) وقد ذكر كتاب المجروحين: ج ١ في ترجمة طلحة بن زيد « أنّه منكر الحديث جداً، يروي عن الثقات المقلوبات، لا يحلّ الاحتجاج بحديثه ».

(٤) راجع نيل الأوطار: ج ٥، ص ١٧٧.

(٥) راجع جواهر الكلام: ج ٢٤، ص ٢٩٣.

مدركه الرواية المروية عن الرسولﷺ فلا اعتبار لهذا الاجماع، وإنّما الاعتبار بالرواية، وبما أنّ الرواية لم يذكر لها العلماء معنىً واحداً متفقاً عليه، والقدر المتيقن منها ما كان ديناً قبل العقد، أمّا صار ديناً بالعقد فلا تشمله الرواية، وقد ذهب بعضٌ (السبكي) إلى أنّ المجُمع على تحريمه هو البيع المؤجل البدل الواحد (السلمالنسيئة) إذا زيد في أجله لقاء الزيادة في بدله[١].

وأما الربا في بيع الدين بالدين فهو لا يدخل في الصورة التي نحن بصددها، لاننا نتكلم عن مبادلة سلعة بنقد، فالبدلان مختلفان.

وأما شغل الذمتين من غير فائدة فهو مصادرة، إذ الفائدة في هذه الصورة ـ كما قدمنا ـ كبرى للطرفين.

وقد يستدل على بطلان عقد التوريد: بصدق «الكالي بالكالي» عليه الذي ورد فيه النهي فقد روي عن النبيﷺ انه نهى عن بيع الكالي بالكالي، وقد ذكر في تفسيره ما يكون ديناً بالعقد بناء على ان الكالي هو النسيئة فمنع من بيع النسيئة بالنسيئة وهو مورد كلامنا (عقد التوريد)، وهذا النهي ـ كما يقول صاحب الجواهر﵀ وان لم يكون موجوداً من طرق الامامية ووجد من طرق غيرهم الا أنه قد عمل به الاصحاب[٢] فتكون الرواية منجبره بعمل الاصحاب، فيثبت عدم صحة عقد التوريد.

---

(١) راجع مقالة الدكتور رفيق المصري، مناقصات العقود الادارية: ص ٣١ عن تكملة المجموع للسبكي: ج ١٠، ص ١٠٦، واعلام الموقعين: ج ٢، ص ٩ و ١١ وغيرها.

(٢) راجع جواهر الكلام: ج ٢٤، ص ٢٩٥، نقلاً عن الجامع الصغير: ج ٢، ص ١٩٢، طبع عبدالحميد احمد حنفي.

المناقشة:

وقد يناقش الاستدلال المتقدم ـ حتى لو قبلنا المسلك القائل بأن عمل المشهور بالرواية الضعيفة يجبرها فتكون حجة ـ بان معنى بيع الكالي بالكالي لا يشمل عقد التوريد إذ لعل المراد بالكالي هو الدين لا مطلق المبيع المتأخر بالثمن المتأخر عن مجلس العقد ثم لو كان معناه هو (كما ذكره صاحب مجمع البحرين) «بيع النسيئة بالنسيئة وبيع مضمون مؤجّل بمثله وذلك كان يُسلم الرجل الدرهم في طعام إلى اجل، فاذا حلّ الأجل يقول الذي حلّ عليه الطعام: ليس عندي طعام ولكن بعني اياه إلى أجل، فهذه نسيئة انقلبت إلى نسيئه، نعم لو قبض الطعام وباعه إياه لم يكن كالياً بكالي».

فيكون معنى الحديث هو المنع من بيع دين مسبق بدين حصل في العقد، وهذا لا يشمل التوريد (الذي هو شراء سلعة بثمن) الذي يكون الدينان قد حصلا بالعقد.

النتيجة: إذا بطلت كل الادلة على عدم جواز هذه المعاملة يبقىٰ عندنا عمومات القرآن الكريم مثل قوله تعالى: ﴿**أوفوا بالعقود**﴾[1] و﴿**تجارة عن تراض**﴾[2] و﴿**أحل الله البيع**﴾[3]، فما دام يصدق على هذه المعاملة انها عقد وتجارة وبيع فتشملها العمومات المتقدّمة وهي دليل الصحة[4].

---

(١) المائدة: ١.

(٢) النساء: ٢٩.

(٣) البقرة: ٢٧٥.

(٤) أقول: هذا الرأي هو مخالف لرأي الامامية حيث إنهم بين قائل ببطلان هذا البيع فتوى وبين قائل ببطلانه احتياطاً. ونحن إن تاملنا في صدق البيع عليها والتجارة لعدم قبض الثمن والمثمن أو

←

حكم عقد التوريد عند غير الإمامية:

ثم ان عقد التوريد يشبه عقد الاستصناع عند الحنفيّة[١] الذي أجاز وافية عدم ضرورة تعجيل الثمن، بل أجازوا تاجيله إلى أجل معلوم فاذا صحّ عقد الاستصناع مع تأجيل الثمن صحّ عقد التوريد كذلك.

وذكر بعض[٢] ان عقد التوريد هو من قبل بيع الصفة: وبيع الصفة يشترط المالكية فيه الا يقدّم الثمن كما ان البضاعة مؤجلة فيجب أن يؤجل الثمن، فيكون عقد التوريد لا اشكال فيه على رأي المالكية ايضاً.

علاقة عقد التوريد بالعقد علىٰ المبيع الغائب (بيع ما ليس عندك):

أقول: ثبت بأدلة متعددة[٣] النهي عن (بيع ما ليس عند البائع)، ولكن عقد التوريد للسلع في الآجال المعلومة لا يدخل في بيع ما ليس عندك، لان النهي عن بيع ما ليس عندك مخصص في صورة بيع المال الخارجي المملوك

← احدهما، فاننا لا نتأمل في صدق التسالم الموجود بين الطرفين فتكون صُلحاً، الا انه حيث لا يوجد تقابض في البين ولا قبض لاحد العوضين، فلعل صدق التفاهم اولى من صدق العقد المعاملي إلّا أن التفاهم إذا وصل إلى حدٍّ التعهد صار عقداً ملزماً، وبما ان موضوعه المعاملة الآتية فيجب العمل بالعقد الذي موضوعه المعاملة القادمة.

(١) راجع المناقصات في العقود الادارية: د. رفيق يونس المصري نقلاً عن المبسوط: ج ٢، ص ١٣٩. وعقد الاستصناع: ص ١٧٢.

(٢) راجع مناقشة الدكتور عبدالوهاب أبوسليمان في مجلة مجمع الفقه الاسلامي: الدورة التاسعة، العدد التاسع، الجزء الثاني: ص ٣١٤.

(٣) راجع بحوث في الفقه المعاصر / حسن الجواهري: ج ١، ص ٣٥٢ وما بعدها.

للغير للبائع بدون اذن الغير بذلك وذلك:

١ ـ لما ثبت من جواز بيع السلم، وهو في صورة عدم ملك المال خارجاً حين العقد بل يكفي ان يغلب الظن بكون السلعه، عامة الوجود حين التسليم.

٢ ـ لما ثبت من صحة بيع الفضولي إذا اجاز المالك وكان البيع له.

وحينئذ تكون ادلة ثبوت هذين الموردين مخصِصة لعموم النهي عن بيع ما ليس عندك بالمبيع الشخصي الذي يكون مملوكاً للغير، فيبيعه البائع لنفسه قبل تملكه وبدون اذن مالكه.

وحينئذٍ لا يشمل هذا النهي عقد التوريد الذي هو عبارة عن بيع كلي موصوف في الذمة على ان يُسلّم في مواعيد محددة لقاء ثمن مقسم على نجوم معينة، فتبين ان العلاقة بين عقد التوريد والعقد على المبيع الغائب هي علاقة التباين.

اركان عقد التوريد وشروطه:

اركان العقد: إذا ثبت ان عقد التوريد عقد عرفي، وشملته الادلة العامة الدالة على وجوب الوفاء بالعقد، فستكون اركانه هي اركان كل عقد (الايجاب والقبول) فاذا كان عقد التوريد قد تم على سعة معينة فالايجاب يكون من البائع وهو المورِّد بتمليك سلعة موصوفة في الذمّة إلى الآخربثمن معين في الذمة والقبول يكون من المورَّد اليه بقبوله لايجاب البائع، وهذا العقد كبقية العقود لا يشترط فيه تقديم الايجاب، بل يجوز تقديم القبول من المشتري لكن بقوله اشتري منك سلعة موصوفة في ذمتك بثمن معين

موصوف في الذمّة فيقول البائع بعتك تلك السلعة الموصوفة بذلك الثمن الموصوف.

شروط العقد:

اما شروط عقد التوريد فهي تنقسم إلى قسمين (كبقية العقود):

أ ـ شروط تتعلق بالمتعاقدين: وهي البلوغ والعقل والاختيار، ولا ندخل في تفصيل شروط المتعاقدين لعدم جود فرق بين هذا العقد وأي عقد آخر من هذه الجهة.

ب ـ شروط العوضين: يشترط هنا في خصوص عقد التوريد شروط السلم:

١ ـ ان يكون العوضان موصوفين بحيث يحصل الانضباط بذكر الجنس والوصف مثلاً. فلا يجوز عقد التويد فيما لا ينضبط من الثمن والمثمن.

٢ ـ تقدير المبيع والثمن بما يرفع الجهالة.

٣ ـ تعيين الاجل في تسليم قسم من البضاعة وقسم من الثمن.

٤ ـ ان تكون المعقود عليه موجوداً غالباً وقت حلول الأجل وكذا ثمنه.

وهذه الشروط المتقدمة هي شروط بيع السَلَم الذي يكون المثمن فيه مؤجلاً وهي بنفسها تكون ثابتة للثمن إذا كان مؤجلاً، لانها انما اشترطت من قبل الشارع في المثمن لأجل ان لا تدخل المعاملة جهالة، غررية أو يحصل نزاع من قبل المتعاقدين، فاذا كان الثمن ايضاً مؤجلاً وجد الملاك الذي لاجله اشترط الشارع هذه الشروط في المثمن فتشترط ايضاً في الثمن.

ومن هنا يتبيّن ان عقد التوريد انما يجري في المثليات ونـحوها مـن السلع والاثمان الموصوفة في الذمة. وليس معنى هـذا ان عـقد التـوريد لا يمكن جريانه على السلع الموجودة الخارجية، فان هذا العقد جائز بلا كلام وان اشترط فيه قبض كميّة معينة من المثمن عند كل أول شهر في مقابل تسليم مقابلها من الثمن، وانما كان كلامنا في عقود التوريد التي تكون موصوفة في الذمة في مقابل وصف ثمنها الذي يكون في الذمة ايضاً، فهذه هي التي تجري في المثليات التي توصف في الذمة.

هل عقد التوريد لازم أو ليس بلازم:

ذكر علماء الامامية للزوم العقد ادلة يمكن جريانها في عـقد التـوريد الذي نحن بصدده وهي كما يلي:

١ ـ الاصل العملي: ويعنىٰ به قاعدة الاستصحاب التـي تـقتضي لزوم العقد فان الاصل اللزوم «في كل عقد شك في لزومه شرعاً وكذا لو شك في ان الواقع في الخارج عقد لازم أو جائز[1] وتوضيح ذلك، ان عقد التـوريد بـعد انعقاده وحصول الاتفاق بين الطرفين على مضمونه يقتضي ملكية كل طرف لما في ذمة الآخر شيئاً معيناً يستحق قبضه في مدة معينة فاذا شككنا في زوال هذا العقد (التمليك) بمجرد رجوع احد الطرفين مع عدم رضا صاحبه، يجري حينئذٍ استصحاب بقاء العقد (الملك) وهذا معناه لزوم العقد وعدم فسخ العقد إذا حصل من احد الطرفين مع عدم رضا الآخر.

٢ ـ الاصل العقلائي: بناء على ان العقلاء يبنون على اصالة اللزوم في

---

(١) راجع المكاسب / للشيخ الانصاري: ج ١، ص ٨٥.

العقود اذا رجع احد الطرفين مع عدم رضا صاحبه.

وهذا الدليل لا يفيدنا في عقد التوريد الذي لم يكن موجوداً في الازمنة السابقة، فلا سيرة فيه في زمن المعصوم ليكون إمضاء المعصوم حجة ودليلاً.

٣ ـ ان الحديث النبوي القائل: «الناس مسلطون على اموالهم»[١] يقتضي ان لا يخرج المال عن ملك الانسان الا برضاه، وبعد ان تم عقد التوريد حصل تبادل في الاموال، ومقتضى هذا التبادل ان لا يخرج ما حصل عليه الانسان بهذا العقد الا برضاه، ومعنى ذلك عدم تأثير الفسخ لهذا العقد إذا لم يرضَ الطرف الآخر، ولو كان الفسخ من جانب واحد مؤثراً (من دون رضا الطرف الآخر) كان هذا الفسخ منافياً للسلطنة المذكورة في الحديث النبوي.

وعيب هذا الدليل هو ضعف الرواية، لانها ذكرت مرسلة في كتب المتأخرين.

٤ ـ الحديث المروي عن النبي ﷺ: «لا يحلّ مال امرئ مسلم الا بطيب نفسه»[٢] دلّ على انحصار سبب الحل في مال الغير (كما في الاباحة) أو جزء السبب للحل (كما في العقود، لان جزئه الرضا والجزء الآخر العقد) في رضا المالك، فلا يحلّ مال الغير بغير رضاه وهو معنى اللزوم إذا فسخ احد الطرفين من دون رضاء صاحبه.

---

(١) هذه الرواية ذكرت مرسلة ولم تذكر الا في كتب المتأخرين، وقيل إنها مروية في البحار ايضاً.

(٢) نيل الاوطار: ج ٥، ص ٣٣٤، كتاب الغصب والضمانات: ح ٢، وقد ورد بهذا المعنى عن رسول الله في كتاب مستدرك الوسائل قول رسول الله: «المسلم أخو المسلم لا يحل ماله الا عن طيب نفسه) وورد ايضاً عن علي عليه السلام: «لا يجوز أخذ مال المسلم بغير طيب نفس منه» راجع مستدرك الوسائل: ج ٣، ص ١٤٥، كتاب الغصب الباب الاول: ح ٥ وح ٣.

٥ ـ قال تعالى : ﴿ **لا تأكلوا اموالكم بينكم بالباطل** ﴾[١] حيث إن أكل المال ونقله من مالكه بغير رضاه هو اكل للمال بالباطل عرفاً ، فيكون باطلاً شرعاً ، وهو معنى عدم تأثير فسخ احد الطرفين من دون رضاء صاحبه .

نعم : لو اذن المالك الحقيقي (وهو الشارع المقدّس) وحكم بالتسلط على فسخ المعاملة من دون رضاء المالك (كما في الخيارات الشرعية) خرج عن البطلان موضوعاً . ولكن ما دمنا نشك في عقد التوريد بحكم الشارع بجواز الفسخ فيه فيكون أخذ المال بفسخ احد الطرفين من دون رضا صاحبه مصداقاً للآية القرآنية الشريفة فيكون أكلاً للمال بالباطل .

٦ ـ قال تعالى : في ذيل الآية السابقة ﴿ **إلا أن تكون تجارة عن تراض** ﴾[٢] فإن الرجوع بدون رضاء الطرف الآخر ليس تجارة ولا عن تراضي فلا يكون الرجوع داخلاً في الاستثناء ، فلا يجوز اكل المال الذي أُخذ بفسخ احد الطرفين من دون رضا صاحبه .

٧ ـ قال تعالى : ﴿ **يا أيها الذين آمنوا اوفوا بالعقود** ﴾[٣] فان عمومه يشمل ما بعد عقد التوريد حتى في صورة فسخ احد الطرفين من دون رضاء صاحبه ، ومعنى اوفوا بالعقود هوعدم تأثير الفسخ من جانب واحد وهو معنى اللزوم .

٨ ـ يمكن الاستدلال على اللزوم بصحيحة محمد بن مسلم عن الامام

---

(١) النساء: ٢٩.

(٢) النساء: ٢٩.

(٣) المائدة: ١.

الصادق عليه السلام انه قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله: «البَيِّعان بالخيار ما لم يفترقا»[١]، فمع حصول عقد التوريد والافتراق يكون العقد مشمولاً للزوم.

٩ ـ صحيحة عبدالله بن سنان عن الامام الصادق عليه السلام انه قال: «المسلمون عند شروطهم الا كل شرط خالف كتاب الله عزّوجل فلا يجوز»[٢]. فإن الشرط لغة هو مطلق الالتزام، فيشتمل الالتزام بعقد التوريد ووجوبه، وحينئذٍ يكون فسخ أحد الطرفين من دون رضا صاحبه منافياً لوجوب التزام المسلِم عند التزامه[٣].

هل يثبت خيار العيب وخَيار فوات الوصف ونحوهما في عقد التوريد؟

أقول: إذا بنينا على ان التوريد عقد يجب الوفاء به فيكون حاله كحال بقية العقود بالنسبة لاحكام الخيار فيها وتوضيح ذلك:

١ ـ خيار المجلس:

يثبت خيار المجلس للطرفين في عقد التوريد إذا كان عقد التوريد عقد بيع وكان فيه مكان للعقد، وينقضي هذا الخيار بالافتراق، لما دلّ من النصوص المستفيضة على ثبوت خيار المجلس في عقد البيع، ومن النصوص صحيحة الفضيل بن يسار عن الامام الصادق عليه السلام قال: قلت له... وما الشرط في غير الحيوان؟ (اي وما الخيار في غير الحيوان)؟ قال:

---

(١) وسائل الشيعة: ج ١٢، باب ١ من أبواب الخيار، ح ١، وراجع ح ٢ وح ٣ وح ٤ وغيرها.

(٢) المصدر نفسه: باب ٦ من أبواب الخيار، ح ٢.

(٣) راجع هذه الأدلة في مكاسب الشيخ الانصاري: ج ١، ص ٨٥، الطبعة الحجرية.

«البَيِّعان بالخيار ما لم يفترقا، فاذا افترقا فلا خيار بعد الرضا منهما»[١].

ومنها صحيحة محمد بن مسلم عن الامام الصادقعليه السلام قال: **«المتبايعان بالخيار ثلاثة ايام في الحيوان وفيما سوى ذلك من بيع حتى يفترقا»**[٢].

٢ ـ خيار الشرط:

يثبت خيار الشرط في عقد التوريد بسبب اشتراطه في العقد للطرفين أو لاحدهما، فاذا اشترط الخيار في عقد التوريد لمدة معينة كان الشرط صحيحاً قد دلت عليه الاخبار العامة المجوزة لهذا الشرط.

فمن الاخبار العامة: صحيحة عبدالله بن سنان عن الامام الصادقعليه السلام: **«المسلمون عند شروطهم الا كل شرط خالف كتاب الله فلا يجوز»**[٣].

وفي صحيحة اخرى لابن سنان عن الصادقعليه السلام قال: **«مَنْ اشترط شرطاً مخالفاً لكتاب الله فلا يجوز له ولا يجوز على الذي اشترط عليه، والمسلمون عند شروطهم فيما وافق كتاب الله عزّوجل»**[٤]. (والمراد من موافقة الكتاب هو عدم مخالفته لقرينة المقابلة).

٣ ـ خيار الغبن:

اذا تصورنا وجود غبن في عقد التوريد بان يكون تمليك البضاعة بما يزيد على قيمتها بما لا يتسامح به مع جهل الطرف الاخر، فالمعروف بين علماء الامامية وجود خيار الغبن. وقد استدل له بأدلة اقواها: الارتكاز

---

(١) وسائل الشيعة: ج ١٢، باب ١ من الخيار، ح ٣.

(٢) المصدر نفسه: باب ٣ من الخيار، ح ٣.

(٣) المصدر نفسه: باب ٦ من الخيار، ح ٢.

(٤) المصدر نفسه: ح ١.

العقلائي الموجود بين المتعاملين بان المشتري لا يشتري بأكثر من القيمة السوقية وان البائع لا يبيع بأقل منها فاذا بان خلاف ذلك (كالصفات المقصودة التي لا يوجب تبيين فقدها إلا الخيار) كان للمغبون منهما خيار فسخ العقد أو قبوله.

٤ ـ خيار الرؤية:

واما خيار الرؤية المسبب عن رؤية المبيع على خلاف ما اشترط فيه المبايعان فلا يأت في عقود التوريد وذلك: لان مورد خيار الرؤية بيع العين الشخصية الغائية فيما إذا وصفت ثم تبيّن انها خلاف تلك الاوصاف فيثبت الخيار. نعم إذا تصورنا التوريد في سلعة شخصية معينة مرأية، ثم وجدها المشتري على خلاف الوصف أو خلاف مارآها يثبت له خيار الرؤية[١].

٥ ـ خيار العيب:

واما خيار العيب فهو لا ياتي ايضاً في عقد التوريد مادام العقد قد وقع على كلّي موصوف في الذمة، فاذا جاءت السلعة المطبّق عليها الكلي وهي معيبة فمن حقّ المشتري ان يرد المبيع بحجة ان الكلي لم يطبق على مصداقه الحقيقي، ويطالب المشتري بالمصداق الحقيقي للكلي، وعلى هذا فلا يحق للمشتري ان يفسخ المعاملة بخيار العيب الموجود في السلعة المورّدة، نعم له الحق في ردِّها والمطالبة بمصداق الكلي الصحيح.

نعم يأتي خيار العيب إذا كانت السلعة المشتراة شخصية خارجية ثم وجد بها المشتري عيباً كان موجوداً قبل الشراء أو قبل القبض ولم يعلم به.

---

(١) لم نذكر أدلة خيار الرؤية والعيب وفرضناهما ثابتان طلباً للاختصار.

والخلاصة:

ان خيار الرؤية وخيار العيب لا يأتيان في عقود التوريد إذا كان عقد التوريد على كلّي موصوف في الذمة اما إذا كان عقد التوريد على عين شخصية خارجية فيثبتان.

الضمان في المبيع بالتوريد:

قد يطلب البائع بالتوريد الضمان على وصول ثمن البضاعة وقد يطلب المشتري الضمان على وصول وسلامة البضاعة، وهذا الضمان الذي يطلبه المشتري قد يكون شرطاً جزائياً (غرامة) عند عدم القيام بما يجب على المورِّد من تسليم البضاعة المعقود عليها نهائياً أو مخالفة بعض الشروط المشترطة عليه في العقد، وقد يكون شرطاً جزائياً عند عدم تسليم البضاعة في التاريخ المعيّن وتسليمها بعد ذٰلك التاريخ بشهر أو اكثر. كما يمكن ان يتصور الضمان الذي يطلبه المشتري بصورة ضمان الضرر الذي يحصل عند عدم القيام بما يجب على المورّد من تسليم البضاعة نهائياً، أو مخالفة بعض الشروط المشترطة عليه في العقد،ضمان الضرر الذي يحصل من عدم تسليم البضاعة في موعدها المقرر. فحصل لدينا سبعة صور للضمان نتكلم فيها تباعاً.

الصورة الاولىٰ:

وهي طلب البائع الضمان على وصول ثمن البضاعة، وقد يتمكن البائع ان يطلب من المشتري ان يضمن البنك ثمن البضاعة عند وصولها إلى المشتري وقبضها، وحينئذٍ يتقدم البنك بمضان الثمن بطلب من المشتري في

صورة عدم وجود ثمن البضاعة في البنك، واما إذاكان ثمن البضاعة موجوداً في حساب المشتري في البنك، فيتمكن البنك ان يخصم منه ثمن البضاعة ويسلمه الىٰ البائع عند وصول البضاعة الىٰ المشتري.

الصورة الثانية:

طلب المشتري الضمان بصورة الشرط الجزائي[١] (الغرامة) عند عدم قيام المورّد (البائع) يما يجب عليه من تسليم البضائع نهائياً. وهذه الصورة من الضمان صحيحة وذلك: لانها عبارة عن غرامة يدفعها البائع للمشتري حتىٰ يتمكن من فسخ المعاملة اللازمة حسب الفرض، فقبل دفع هذه الغرامة لا يحق له فسخ المعاملة من دون رضا صاحبه. ومع دفع الغرامة يحق له الفسخ من رضا صاحبه وعلى هذا يجب العمل بالشرط الجزائي وتقديم الغرامة للمشتري عند فسخ المعاملة.

---

(١) ذهب اكثر علماء الشيعة إلى جواز الشرط الجزائي في عقد الاجارة، واستدلوا له بقاعدة «المسلمون عند شروطهم» وصحيح الحلبي قال: «كنت قاعداً عند قاضي من القضاة وعنده أبوجعفر (الامام الباقر عليه السلام) جالس، فأتاه رجالان فقال احدهما: اني تكاريت إبل هذا الرجل ليحمل لي متاعاً إلى بعض المعادن واشترطت عليه ان يدخلني المعدن يوم كذا وكذا لانها سوق اتخوّف ان يفوتني، فان احتُبستُ عن ذلك حططت من الكرىٰ لكل يوم احتبسته كذا وكذا. وانه حبسني عن ذلك الوقت كذا وكذا يوماً؟ فقال القاضي: هذا شرط فاسد وفّهِ كراه. فلما قام الرجل أقبل اليَّ أبوجعفر (الامام الباقر عليه السلام) فقال: شرط هذا جائز ما لم يحط بجميع كراه». وسائل الشيعة: ج ١٣، باب ١٣ من الاجارة، ح ٢.

وبما انه لا فرق بين الاجارة وبقية البيوع خصوصاً إذا جعلنا الدليل قاعدة المسلمون عند شروطهم فيكون الشرط الجزائي صحيحاً لم يكن هناك نهي عنه.

الصورة الثالثة:

طلب المشتري الضمان بصورة الشرط الجزائي (الغرامة) عند مخالفة بعض الشروط المشترطة عليه في العقد. وهذه الصورة من الغرامة صحيحة ايضاً وذٰلك: لان المشترِط إذا لم يسلّم له الشرط فيكون له خيار تخلّف الشرط، وحينئذ يكون دفع الغرامة له في قبال عدم فسخه وابقائه للمعاملة، فالشرط الجزائي (الغرامة) يكون اما في قبال اسقاط خياره أو عدم اعماله وان كان الخيار موجوداً، ودفع الغرامة (المال) في مقابل ذٰلك امر جائز.

الصورة الرابعة:

طلب المشتري الضمان بصورة الشرط الجزائي (الغرامة) عند عدم تسليم البضاعة في التاريخ المعيّن وتسليمها بعد ذلك بشهر أو اكثر.

وفي هذه الصورة لا يكون الشرط الجزائي صحيحاً وذلك لمحذور الربا الجاهلي في هذا الشرط الجزائي. فنحن وان قبلنا الشرط الجزائي في الاجارة على الاعمال وفي البيوع، الّا انه مختص بما لم يؤدِ إلى محذور باطل شرعاً، وهنا يكون الشرط الجزائي مؤدياً إلى محذور الربا فيكون باطلاً. وتوضيح ذٰلك: ان المثمن هنا مادام كلياً في الذمة ومؤجلاً إلى اجل، فان اُخر إلى ازيد من الاجل ا لمتفق عليه في العقد في مقابل الشرط الجزائي الذي هو غرامة على التأخير صار رباً جاهلياً وهو محرم في الشريعة الاسلامية.

الصورة الخامسة:

وهي ان يطلب المشتري ضمان الضرر الذي يحصل عند عدم قيام

البائع بما يجب عليه من تسليم البضاعة نهائياً ، وهذا الضمان للضرر شـرط صحيح يجب الوفاء به لما قلناه من انه يؤول إلى ان حق الفسخ في العقد اللازم لا يرضىٰ به المشتري الاّ بتعويض ضرره من قبل البائع ، فإذا عوض الضـرر رضي المشتري بالفسخ من قبل البائع . ولكن هذا الضمان متوقف على اثبات الضرر وتقديره لانه تعويض والتعويض فرع التضرر الثابت وتقديره . وهـذا بخلاف الشرط الجزائي الذي هو غرامة حيث يكون الضرر فيها مفترضاً ولا يلزم اثباته ، ولا يستطيع المتعاقد الاحتجاج بعدم وقوعه .

الصورة السادسة:

وهي ان يطلب المشتري ضمان الضرر الذي يحصل عند مخالفة البائع بعض الشروط المشترطة عليه في البضاعة ، وهذا ايضاً شرط صحيح لضمان الضرر لانه يؤول إلى ان المشتري حينما يرىٰ بضاعته غير وافـية بـالشروط التي اشترطها يكون من حقه فسخ المعاملة لتخلف الشرط ، فيكون تعويض الضرر من قبل البائع في مقابل اسقاط خياره أو عدم اعـماله مـع وجـوده ، فيستحق التعويض .

الصورة السابعة:

وهي ان يطلب المشتري ضمان الضرر المتوجه اليـه مـن جـهة عـدم تسليم البضاعة في موعدها المقرر . وهذا الشرط لا يكون صحيحاً لمحذور وجود الربا الجاهلي منه كما تقدم في الصورة الرابعة حـيث ان المـثمن هـنا مادام كلياً في الذمة ومؤجلاً إلى اجل فيكون تأخير البضاعة عن الاجل في

مقابل تعويض مالي (ولو كان التعويض للضرر الذي حصل من تأخير البضاعة) رباً جاهلياً وهو محرم في الشريعة الاسلامية.

وقد يقال هنا (وفي الصورة الرابعة السابقة أيضاً):

إن البائع للكلي ملتزم بدفع البضاعة إلى المشتري في وقت معيّن، فهنا التزم من قبل البائع، وليس كل التزام ديناً، وإن كان كل دين إلتزاماً، وحينئذ يصح أن يُجعل على البائع شرط جزائي إذا تخلّف عن التزامه، وليس هذا مثل الربا الجاهلي.

أقول: إن هذا الكلام صحيح في ما إذا كان المبيع عيناً خارجية، فيكون البائع ملتزماً بدفعها، فيصح أن يُجعل عليه شرط جزائي إذا تخلف عن التزامه، أما إذا كان المبيع كلّياً في الذمة كما هو الفرض فلا يكون هذا الإلتزام بدفع الكلي في وقت لاحقٍ إلا ديناً في ذمة البائع، وحينئذ يكون الشرط الجزائي مقابل تأخيره رباً جاهلياً محرَّماً.

والخلاصة:

تبيّن ان الشرط الجزائي (الغرامة) اوالتعويض عند حصول الضرر في العقود جائز ما لم يصطدم بنهي شرعي عنه كما لاحظنا ذلك في الصورة الرابعة والسابعة.

تحفّظ:

ان الشرط الجزائي الجائز وكذا التعويض الجائز انما يكون صحيحاً بشرط ان لا يكون الشرط الجزائي والتعويض محيطاً بكل الاجرة أو بكل

الثمن ، واماكان كذلك فيكون منافياً لمقتضىٰ العقد أولاً ومنافياً لمقتضىٰ الرواية التي هي دليل للشرط الجزائي في عقد الاجارة القائلة شرط هذا جائز ما لم يحط بجميع كراه .

ثانياً : عقود المناقصات(١)

وعقد المناقصة: عقد جديد لم يرد له ذكر في القرآن والسنة والفقه بخلاف عقد المزايدة الوارد في السنة والفقه .

تعريف المناقصة : هي «إرساء العقد على أفضل العروض - عند وجود العروض المتعددة في وقت واحد عرفاً -» وهذا الارساء قد يتضمن تمليكاً تعلقت المناقصة على توريد سلعة من السلع ، وقد يتضمن تمليك منفعة إذا تعلقت المناقصة على الانتفاع ، وقد يتضمن عقد اجارة إذا كانت المناقصة قد تعلقت على الاعمال (المقاولات) وهكذا . فالمناقصة التي هي إرساء العقد على افضل العروض ليست بنفسها تمليكاً أو اجارة وانما يكون التمليك أو الاجارةالمضاربة او المزارعة أو السلم أو الاستصناع متضمَناً لعقد المناقصة ، كالصلح الذي هو عبارة عن التسالم والتصالح الذي يتضمن التمليك إذا تعلق بعين وقد يتعلق بالانتفاع فيفيد فائدة العارية (التي هي مجرد

---

(١) تقدم في الجزء الأول بحث المناقصات تحت عنوان (عقد الإحتياط ودفع التهمة) ولكن بما أن الأمانة العامة بمجمع مجلس الفقه الإسلامي في الجدة قد طلبت مني بالحضور في دورتها الثانية عشرة المنعقدة في الرياض الكتابة عن بحث عقود التوريد والمناقصات فقد كتبت عقد المناقصات مرة ثانية حسب طلب الأمانة العامة للمجمع ، فكان هذا البحث .

التسليط) وقد يتعلق بالحقوق فيفيد الاسقاط أو الانتقال وقد يتعلق بتقرير أمر بين المتصالحين فيفيد مجرد التقرير.

والذي يدلنا على ذلك: ان المناقصة لو كانت هي البيع والاجارة والسَلَم والاستصناع والاستثمار لزم كون المناقصة مشتركاً لفظياً وهو واضح البطلان، فلم يبق الّا ان يكون مفهوم المناقصة هو نفس ارساء العقد على افضل العروض الذي يتضمن في كل مورد فائدة من الفوائد حسب ما يقتضيه متعلقه.

وعلى هذا فالمناقصة عقد يتضمن عقد بيع « توريد أو سَلم » أو اجارةاستصناع أو استثمار.

الموجب فيه هو البائع وهو المورِّد أو المسلِم أو المقاول أو المستثمرالمستصنع والقابل هو المشتري للبضاعة أو المسلَم اليه أو المستأجرصاحب المال في عملية الاستثمار.

توضيح لعقود المناقصات:

ان ما يجري في الخارج لعقود المناقصات يحتوي على عمليات يكون لفهمها الاثر الخاص في تشخيص الحكم الشرعي، لذا من المستحسن ان نستعرض سير عملية المناقصة من الدعوة الىٰ المشاركة حتى نهاية العقد فنقول:

١ ـ يعلن في الصحف الكثيرة الانتشار (اذا كانت المناقصة عامة)[١] عن الدعوة إلى المشاركة في مناقصة لشراء سلعة أو انشاء مشروع معين،

---

(١) أو ترسل كتب إلى جهات معينة تدعوهم إلى المشاركة فيما إذا كانت المناقصة محدودة.

ويذكر اخر موعد لتسلم المضاريف التي فيها الاستعداد لتقبل الصفقة بسعر معيّن.

٢ ـ يشترط في الاشتراك في عملية المناقصة شراء المعلومات التي اعدتها الجهة الداعية إلى المناقصة حول المشروع.

٣ ـ يبدأ عقد المناقصة من تسلّم المضاريف وفتحها، ويكون تقبّل المشروع بسعر معين هو الايجاب والداعي إلى المناقصة بما انه قد التزم باختيار افضل من يتقدمون للتعاقد معه فحينئذٍ يكون بذل السلعة أو العمل بسعر أقل موجباً لسقوط الايجاب الاول وبقاء الاقل.

٤ ـ إذا رست المعاملة على احد المتناقصين باعتباره الافضل للتعاقد فقد حصل القبول وتمّ العقد في هذه اللحظة.

الايجاب ملزم في عقد المناقصة:

ثم ان الايجاب في كل عقد يجوز ان يُرجع عنه قبل حصول القبول الّا في عقد المناقصة فان الايجاب الذي يصدر من البائع أو المقاول لا يجوز الرجوع عنه قبل اتيان القبول ولهذا قد يتساءل عن سبب عدم الرجوع عن هذا الايجاب قبل حصول القبول؟

والجواب: هو وجود التزام بين الاطراف المتناقصة على ارساء العقد على افضل العروض، وهذا معناه عدم جواز رجوع صاحب العرض عن عرضه (اي عدم جواز رجوع الموجب عن ايجابه) وعدم جواز اختيار المشتري غير العرض الافضل بحجة من الحجج الّا ان يشترط جواز ذلك له صريحاً. وهذا الالتزام المتبادل بين المتناقصين مستفاد من مفهوم المناقصة

التي هي ارساء العقد على افضل العروض وقد قبل بها كل الاطراف واقدموا عليها ورتبوا اثراً على ذلك فان هذه الالتزامات التي تكون متبادلة ويرتب عليها الاثر تكون ملزمة للطرفين حسب الادلة الشرعية في وجوب الوفاء بالشروط والالتزامات ولا نؤمن بالاجماع الدال على كون الشروط الملزمة هي التي تكون في ضمن عقد ملزم(١).

واذا تم عقد المناقصة: بإرساء العقد على افضل العروض لا نجد مشكلة في عقود المقاولات حيث ان العمل يُقدّم شيئاً فشيئاً وثمن العمل يجوز دفعه معجلاًمؤجلاً ونجوماً. وكذا لا مشكلة في الاستثمار إذا كان مضاربة أو مزراعةمساقاة لان طبيعة هذه العقود لا يشترط فيها تقديم كل المال المموِّل للمشروع. كما لا مشكلة ايضاً في ايجار المنفعة عن طريق المناقصة وانما الاشكال يكون في المناقصة إذا كانت عقد توريد أو سَلَم مع تاجيل الثمن والمثمن في عقود التوريد أو تأجيل ثمن السلم أيضاً ودفعه نجوماً في عقد السَلَم. وهذا المشكلة تعرضنا لحلّها في عقود التوريد فتراجع هناك وخلصنا إلى ان عقد التوريد أو حتى السلم إذا صدق عليه انه عقد عرفاً مع تأجيل العوضين ودفعهما نجوماً فتشمله عمومات الوفاء بالعقد ولا مانع يمنع من صحة العقد إلى ماذكر من انه بيع دين بدين أو بيع كالي بكالي وقد اجبنا(٢) عن هذين الحديثين وعرفنا انهما لا يمنعان من صحة عقود التوريد

---

(١) هذا الرأي مخالف لمشهور علماء الامامية الذين يقولون بان الشرط والالتزام الابتدائي لا يجب الوفاء به والذي يجب الوفاء به هو ما كان في عقد لازم.

(٢) راجع بحث عقود التوريد من هذا البحث.

وحتى السَلَم إذا تأجل الثمن ودفع نجوماً مع صدق العقدية عليه[١].

الفرق بين المناقصة والبيع العادي:

وبما تقدم اتضح الفرق بين عقد المناقصة والبيع العادي حيث: ان عقد المناقصة هو ارساء العقد على افضل العروض يتضمن بيعاً أو اجارة أو استماراً باختلاف متعلق العقد، بينما البيع العادي هو انشاء تمليك شيء بعوض مع القبول.

كما ان عقد المناقصة يوجد التزام بين المتناقصين باختيار افضل العروض وهذا يجعل الموجب المتقدم بعرضه غير مختار في سحب عرضه حتى قبل حصول القبول والارساء، كما ان القابل لا يجوز له ان يقبل غير افضل العروض الّا مع شرط صريح بذلك، كل ذلك لمفهوم عقد المناقصة الذي يتضمن هذا الالزام، بينما يحق للموجب في البيوع العادية ان يسحب ايجابه قبل ان يحصل القبول.

ومن الفرق المتقدم يحصل فرق آخر هو: ان المناقصات تكون قد اشترط فيها شرطاً ضمنياً باسقاط خيار المجلس «او عدم اعماله» حيث ان الالتزام بالتعاقد مع افضل من يتقدم للتعاقد ليس معناه عرفاً هو الالتزام بالتعاقد حتى يتم، ثم يفسخ بعد ذلك بخيار المجلس، ونستطيع ان نشبه ما نحن فيه من عدم وجود خيار مجلس في عقد المناقصات بمن حلف ان يبيع

---

(١) الرأي عند علماء الامامية عدم صحة البيع إذا كان الثمنان مؤجلين، اما على نحو الفتوىٰ على نحو الاحتياط الوجوبي، وحينئذٍ تكون عقود التوريد عندهم عبارة عن تفاهم على البيع فعند تسليم كل وجبة يحصل البيع بالنسبة لها فقط ولاالزام على الطرفين قبلها.

داره الىٰ شخص معين، فأنه لا يحق له ان يبيعها منه ثم يفسخ بخيار المجلس. وهذا يفسّر لنا معنى ارتكازية عدم الفسخ في عقد المناقصات. بينما في البيوع العادية يكون خيار المجلس بحاله.

ومما ينبهنا على الاشتراط الضمني لسقوط خيار المجلس «او عدم اعماله» هو اخذ خطاب الضمان الابتدائي الذي يكون لصالح من يلتزم بالعقد ضدّ من لم يلتزم به بعد رسوّ المعاملة كما سيأتي.

هل المناقصة عقد؟ وما اركانه؟:

قد اتضح مما تقدم ان المناقصة عقد جديد «لم يكن له ذكر في القرآن والسنة والفقه» يتضمن تمليك عين أو منفعة أو اجارة لعمل وامثالها فالمناقصة عقد تتضمن عقداً اخر يختلف باختلاف الموضوع.

واما اركانه فهي:

١ ـ المناقص: الموجب الذي يعرض سلعة موصوفة أو عملاً محدداً بسعر محدد، لان الايجاب هو تمليك السلعة أو المنفعة أو العمل كما في المقاولات.

٢ ـ القابل الذي يبرز قبوله لافضل العروض، وهو الذي يملّك الثمن الّا أن تمليكه للثمن تبعي لتمليك السلعة أو المنفعة أو العمل.

وتمامية العقد هنا قد تكون بصورتين:

الاولىٰ: أن يتقدم الايجاب وهو عرض السلعة أو العمل الموصوفين بثمن معين ثم يأتي القبول من المشتري على افضل العروض.

الثانية: قد يتقدم القبول بقول المشتري انا اشتري سلعة اوصافها معلومةأستأجر عاملاً لعمل معين باختيار افضل العروض ثم تأتي العروض

فيختار افضلها.

وبما انه لا يشترط تقديم الايجاب على القبول، ويجوز ان يتقدم القبول ولكن بلفظ اشتريت أو استأجرتُ، فيمكن ان يأتي الايجاب بعد هذا القبول بلفظ بعتُ فيتم العقد.

لا غررية في هذه المعاملة: وهذه المناقصة التي يتقدم فيها القبول لا غرر فيها لاننا نعلم بحصول العقد مع جهل صفته، بينما الغرر الذي نهىٰ عنه رسول الله ﷺ هو ما لم يعلم بحصول الشيء المبيع.

وحتىٰ لو قلنا: ان الغرر يشمل جهالة صفة المبيع، فان المبيع والمستأجَر هنا ليس فيهما جهالة عند تمامية العقد أو الاجارة وان كانت الجهالة موجودة عند انشاء القبول، فلا جهالة في العقد عند ابرامه.

علاقة المناقصة بالمزايدة:

ان العلاقة بين المناقصة والمزايدة هي علاقة تضاد من الناحية اللغوية والموضوعية فالزيادة ضد النقص، ولهذا وردت التفرقة بينهما في العقود باختلاف موضوعهما.

فالمنقاصة: تستهدف اختيار من يتقدم باحسن عطاء ويكون ذلك عادة في ما إذا ارادت الادارة القيام باعمال معينة كالاشغال العامة أو ارادت الادارة شراء كمية من السلع المعينة الموصوفة.

اما المزايدة: فهي تستهدف ايضاً اختيار من يتقدم بأحسن عطاء ولكن فيما اذا ارادت الادارة ان تبيع مثلاً.. وعلى هذا اتضح ان العلاقة وان كانت بين المناقصة والمزايدة هي علاقة تضاد الّا ان تعريفهما واحد وهو «ارساء

العقد على افضل عطاء عند وجود العروض المتعدد في وقت واحد عـرفاً » غاية الامر المناقصة تكون للشراء والمقاولات، والمزايدة تكون في البيع لما عند الادارة من سلع أو ادوات.

اما الانتفاع بالشيء فكما يمكن ان يكون فيه المناقصة فـيما إذا كـان المنتفع واحداً والعرض متعدداً، يمكن ان يكون فيه المزايـدة فـيما إذا كـان العرض واحداً والمنتفع متعدداً.

ومما تقدم يتضح ان التعريف الوارد في قرار المجمع بشأن المزايدة لا يخلو عن اشكال فقد ورد في قرار رقم ٧٣(٨/٤) بشأن عقد المزايدة تعريف عقد المزايدة: بأنها « عـقد مـعاوضة يـعتمد دعـوة الراغـبين نـداءً أو كـتابة للمشاركة في المزاد ويتم عند رضا البائع. والاشكال على هذا التعريف يكمن في ان « دعوة الراغبين نداءً أو كتابة للمشاركة في المزاد » التي اخـذت فـي التعريف لا تمتّ إلى العقد بصلة، بل هي مقدمة للقعد فلا يحسن ادراجها في تعريف عقد المزايدة. وعقد المزايدة أو المناقصة هو « ارساء العقد على افضل العروض حينما تكون العروض متعددة في وقت واحد » ولا يخفىٰ ان ارساء العقد معناه ان يختار احد المتعاملين افضل العـروضات المـتعددة فـي وقت واحد ففي المزايدة: يختار البائع افضل العروضات المتعددة من المشـتركين في المزايدة، وهذه العروضات وان كانت من القابل الّا انـها لابـد ان تكـون بعنوان التملّك بثمن معيّن، فيأتي الايجاب باختيار احدها (وهو الافـضل) بعنوان التمليك فيحصل القبول المتقدم والايجاب المتأخر ولا خيار في هذا العقد لعدم اشتراط تقديم الايجاب على القبول إذا كان القبول بعنوان التـملك بثمن معيّن.

وفي المناقصة : تتقدم الايجابات من المشتركين ، ويأتي القبول من المشتري على اختيار افضلها فيتم العقد .

التكييف الشرعي لعقد المناقصات:

بما ان المناقصات هي من العقود الجديدة التي لا اثر لها في نصوص الشرع فلا يمكن ان يستدل عليها بنصوص خاصة فيها .

ولكن بما انها عقد عرفي بين طرفين يتضمن بيعاً أو اجارة أو مقاولةاستثماراً ، فيشملها عموم قوله تعالىٰ: ﴿ **أوفوا بالعقود** ﴾[(١)] و﴿ **تجارة عن تراض** ﴾[(٢)] و﴿ **أحل الله البيع** ﴾[(٣)] إذا كانت المناقصة تتضمن بعياً عرفياً بين الطرفين ، لما ثبت في عقود التوريد من ان العقود المعاملية التي اشار اليها القرآن الكريم بقوله ﴿ **أوفوا بالعقود** ﴾ لا تختص بالعقود التي كانت موجودة في زمن صدور النص ، بل النصوص الواردة في الشريعة المقدسة وردت على نحو القضية الحقيقية بمعنىٰ ان الشارع المقدس اوجد حكمه على موضوع معين ، ومتىٰ وجد هذا الموضوع وجد الحكم ولو لم يكن الموضوع موجوداً حين صدور النص ، ولكن بشرط اشتمال الموضوع (وهو العقد هنا) على الشروط التي اشترطها الشارع المقدس في صحة العقد ، وعدم اشتماله على الموانع التي بينها الشارع لبطلان العقد[(٤)] وسوف نتعرض لما يقترن أو يسبق

---

(١) المائدة: ١.

(٢) النساء: ٢٩.

(٣) البقرة: ٢٧٥.

(٤) راجع عقود التوريد من هذا البحث ، تمهيد .

عقد المناقصات أو يلحقه من عقود أو اجراءات لنراها هل تكون مانعة من صحة عقد المناقصة ام لا ؟

علاقة المناقصة ببيع ما ليس عند البائع:

ذكرنا في عقد التوريد ان الروايات الحاكية لنهي النبيﷺ عن بيع ماليس عند البائع[(١)] وروايات عدم مواجبة البيع للمشتري الّا بعد ان يشتري البائع السلعة[(٢)]، «اي عدم شراء المشتري للسلعة الّا بعد ان يشتريها البائع» لابد من تخصيصها بالعين الخارجية (الشخصية) وذلك لورود الروايات الصحيحة التي عمل بها كل المسلمين في جواز بيع الكلّي الموصوف في الذمة سَلَماً، وبما ان المنقاصات إذا كانت على سلع موصوفة تسلّم في وقت معيّن فهي من السَلَم الجائز قطعاً ولا ربط لها ببيع ما ليس عند البائع.

اما إذا كانت المناقصة ليست متضمنة للبيع، بل متضمنة للاجارة (المقاولات) أو الانتفاع بعين وامثالهما، فلا اشكال في صحتها ولا ربط لها ببيع ما ليس عند البائع اصلاً الذي هو مختص بالعين الشخصية الخارجية التي لا يتصور فيها المناقصة بل المتصور فيه المساومة والمراوضة للوصول إلى الاتفاق وهو غير المناقصة.

انواع المنقاصات:

يذكر للمناقصات انواع وتقسيمات لا تؤثر في تغيير الحكم الشرعي

---

(١) وسائل الشيعة: ج ١٢، باب ٧ من احكام العقود، ح ٢ وح ٥.

(٢) المصدر نفسه: باب ٨ من احكام العقود، ح ١٣ وح ٤ وح ٦.

لها :

منها : المناقصات العامة والمناقصات الخاصة (المحدودة) ؛ وهذا التقسيم واضح إذ المراد من المناقصات العامة : هي التي تفسح مجال لعدد غير محدود من المناقصين وما يتبع ذلك من اجراءات .

والمراد من المناقصات الخاصة : هي التي توجّه فيها خطابات لمن تتوفر فيهم اهليّة الاشتراك في المناقصة ، فهي تقتصر على عدد محدود من المناقصين ولها اجراءاتها الخاصة ايضاً ومبرراتها .

ومنها : المناقصات الداخلية ، والمناقصات الخارجية : باعتبار ان المناقصين قد يكونون من داخل البلدَ أو خارجه ولهما اجراءاتهما .

ومنها : المنقاصات العلنية والمناقصات السرية : باعتبار حضور المناقصين في المناقصة وتقديم عروضهم بصورة علنية وعدم حضورهم وتقديم عروضهم بصورة مضاريف مختومة ويكون لكل منهما اجراءته الخاصة .

ولكن قلنا : ان كل هذه الاقسام لا تؤثر في تغيير الحكم الشرعي فلا حاجة الى الاطالة فيها .

نعم : ان المناقصات قد تتنوع بتنوع موضوعها (كما تقدم ذلك) في تعريف المناقصة فتكون المناقصة متضمنة لبيع (توريد سلعة) أو للانتفاع أو المقاولة على الاعمال أو الاستصناع ، أو سلم ، أو استثمار ، وقد ذكرنا ذلك في التعريف فلا نعيد .

ولا بأس بالاشارة إلى ان جميع المناقصات تلتزم بمبدأ تكافؤ الفرص وهو مبدأ المساواة بين المتناقصين ولا يخالف هذا المبدأ الا بنص صريح . كما

انها تلتزم مبدأ المنافسة بين المتناقصين بمعنىٰ عدم كونهم متواطئين على حدٍّ معين من السعر ، بل يجب ان يكون كل واحد منهم مستقلاً عن الاخر في تقديم عرضه .

حكم دفتر الشروط:

ان دفتر الشروط الذي يحمل (قائمة احتياجات المناقصة وما يتبعها من شروط ومواصفات اشتركت خبرات واستشارات في اعدادها وبذل المعدّ لهذا الدفتر في مقابلة مالاً ، فهو يعتبر ذا نفع للمشارك في المنقاصة وان كان النفع اطلاعه على شروط ومواصفات المناقصة . وعلى هذا يحق للمعدِّ لهذا الدفتر بيعة على المشترك في المناقصة سواء كان بيعه على جميع المتناقصين بسعر التكلفة اكثر ، إذ يشمل هذه المعاملة العمومات كاوفوا بالعقود واحلّ الله البيع .

نعم : من رست عليه المعاملة يستفيد من هذا الدفتر اكثر من غيره ، ويمكن ان يباع هذا الدفتر بسعر تكلفته على كل واحد من المتناقصين ويكون خيار الفسخ لمن لم ترس المعاملة عليه . وحينّئذ إذا رست المعاملة على احدهم أخذه وشَرَعَ في العمل على طبقه . واما الباقون فيرجع اليهم الثمن إذا فَسخ كل واحد منهم عقده .

وفرق المعاملة الاولىٰ عن الثانية هو : ان المعاملة الاولىٰ إذا كان دفتر الشروط قد صرف عليه اربعون ديناراً يحق لمن اعده ان يبيعه على المشتركين في المناقصة (ولنفرضهم خمسين مشاركاً) كل دفتر بدينار أو كل دفتر بـ(٨٠٠) فلس فيحصل على ماخسره على دفتر الشروط مع الزيادة أو

بلا زيادة اما المعاملة الثانية : فان الدفتر يباع على كل واحد من الخمسين بأربعين ديناراً (وهو سعر الكلفة) مع خيار فسخ لمن لم ترس المعاملة عليه ، فان رست على احدهم اخذه بالاربعين وارجع الثمن إلى الباقين إذا فسخت معاملاتهم .

حكم تقديم نسبة من الثمن ضماناً من المتقدم إلى المناقصة:

وهذا مايسمىٰ بالضمان النقدي الذي يقدمه من يتنافس على العملية إلى المستفيد الذي يدعو الىٰ المناقصة ، ويستحقه المستفيد عند عدم قيام الطالب بأتخاذ ما يلزم من رسوّ العملية عليه[1] ويسمى هذا الضمان الابتدائي ، تمييزاً له عن الضمان النهائي الذي سيأتي .

وهذا الضمان يكشف عن جديّة عرض الخدمات من قبل كل المشتركين وجديّة ارادة المتعاقد . وتكييف هذا الضمان النقدي يكون بأحد وجوه ثلاثة :

أولاً : يمكن ان يكون في مقابل رضا (المشتري أو المقاول) لفسخ المعاملة ، حيث اننا علمنا ان هذه المعاملة لازمة ومعنى ذلك عدم جواز الفسخ من قبل احد الطرفين كالمشتري إذا لم يرضَ البائع ، وحينئذ يكون دفع هذا الضمان النقدي إلى المستفيد في مقابل رضاه بفسخ المعاملة أو المقاولة . وهذا التوجيه يكون صحيحاً إذا كانت المعاملة قد تمت وصارت ملزمة حين

---

(١) أقول : ان صورة خطاب الضمان النقدي يؤدي إلى تجميد المال لمدة من الزمن وقد استبدل بخطاب ضمان بحوالة أو شيك مصرفي أو ضمان بتعهد من شركة تامين يجب عليها الدفع عند أول طلب من الجهة الداعية إلى المناقصة دون أي معارضة تصدر من صاحب العرض .

قبول الداعي إلى المناقصة ويكون كتابة العقد للتوثيق فقط .

ثانياً : يمكن ان يشترط الداعي إلى المناقصة عند بيع دفتر الشروط ان يتملك كمية من المال وهي (الضمان النقدي) عند عدم الالتزام بابرام العقد من قبل مَن رست عليه العملية ، وهذا الشرط في ضمن عقد فيكون ملزماً سواء قلنا ان العقد قد تم عند قبول الداعي إلى المناقصة كما هو الصحيح أو قلنا ان العقد يتم عند كتابة العقد مع رضا الطرفين لا قبل ذلك .

ثالثاً : على انه يمكن القول : بان المقاول أو البائع إذا كان قد تعهد أو التزم بان يكون المال (الذي دفعه إلى الداعي إلى المناقصة) ملكاً للداعي إلى المناقصة عند عدم القيام بالاجراءات اللازمة عليه عند رسوّ العملية عليه ، وقد رتب الطرف الاخر عليه الاثر فعمل كل ما يلزم لعقد المناقصة حتى رست على البائع المقاول ، فحينئذ يشمل هذا التعهد والالتزام من الطرفين (اوفوا بالعقود) الذي معناه اوفوا بالعهود ، كما يشمله قوله ﷺ : « المسلمون عند شروطهم » .

حكم الدخول الىٰ المناقصة على المرخّص لهم:

قد يلجأ الداعي إلى المناقصة إلى محدودية المناقصة بان لا يسمح للدخول في المناقصة الا لمن رخصت لهم الحكومة القيام بالتوريد أو الخدمات (المقاولات) ، وكذا قد تعمد الدولة إلى هذا الطريقة ايضاً ، وهذه الطريقة يلجأ اليها لما فيها من التأكد من جدية الداخلين في المنقاصة ومن قدراتهم الفنية الكافية لأغناء المشروع وقد تكون اقل كلفة من المناقصة العامة وتكون اسعارهم ارخص لان المرخّص لهم حكومياً في الدخول في

المناقصة يكونون من المنتجين والمقاولين الحقيقيين لا من الوسطاء.

وحكم هذه العملية جائز بلا اشكال لاختيار الجهة الداعية إلى المناقصة في تعاملها مع عدد محدود من المناقصين وهم الذي تتوفر فيهم شروط معنية قد يكون من الشروط الترخيص الحكومي للمقاولات والبيع بأقسامه أو غير ذلك من الشروط التي لا تخالف كتاباً ولا سنّة.

نعم: قد تكون هذه المعاملة مخلّة بالعدالة والمساواة بين الراغبين في التعامل الّا ان هذا الاخلال لا يصل الىٰ حدّ البطلان أو الحرمة ما دام لا يحتوي على ظلم الاخرين واضرارهم. وربما كان فيه نفع للداعي إلى المناقصة.

حكم التأمينات المقدمة في المناقصة:

قد يطلب الداعي إلى المناقصة تامينات تعادل نسبة من قيمة المعاملة (نقدية أو غير نقدية كضمان من البنك لدفع مبلغ من النقود معين) يستحقها المستفيد (الداعي إلى المناقصة) إذا تخلّف العميل عن الوفاء بالتزاماته المنصوص عليها في العقد بين المقاول والمستفيد[١] عدا شرط التسليم في الموعد المقرر فان هذا سنتكلم فيه في الشرط الجزائي.

أقول: ان هذا الطلب هو شرط في ضمن عقد الايجار أو البيع، وحينئذ يصح لمن اشترط هذا الشرط ان يمتلك هذه التأمينات النقدية في حالة التخلف استناداً الى قوله تعالىٰ (اوفوا بالعقود) والىٰ قولهﷺ « المسلمون عند شروطهم » فتحصّل ان العقد والشرط الذي ضمنه يجب الوفاء بهما إذا لم يكن

---

(١) وقد يطلب العميل تامينات (نقدية أو غير نقدية) إذا شعر بان الجهة المقابلة قد لا تلتزم بالعقد أو قد لا تؤدي ما عليها من مال في الوقت المحدد.

الشرط مخالفاً للقرآن والسنة (وهو المفروض).

اما التأمينات (اذا كانت غير نقدية) كضمان البنك لنسبة من قيمة العملية عند تخلف المقاول أو البائع عن الالتزام بالشروط المشترطة عليه وتخلف عن دفع النسبة من قيمة العملية) وهذا الضمان عرفي يكون البنك ملزماً بدفع تلك النسبة عند تخلف المشروط عليه من العمل بتلك الشروط وتخلفه عن دفع تلك النسبة من قيمة العملية.

حكم التأمينات إذا تأخر المقاول أو البائع عن تسليم ما يجب عليه عن الموعد المقرر:

قد يطلب الداعي إلى المناقصة غرامة في صورة التأخر عن تسليم ما يجب على المقاول من اعمال ناجزة في موعدها المقرر أو في صورة تأخر البائع عن تسليم البضاعة في موعدها المقرر. فهل تكون هذه الغرامة صحيحة ويستحقها الداعي إلى المناقصة ؟

والجواب: إن هذا ما يعبر عنه في الفقه بالشرط الجزائي ونتكلم في صحته تارة في عقد الاجارة وتارة في البيع.

اما في الاجارة: فقد ذكر علماء الامامية صحة هذا الشرط بشرط ان لا يحط بجميع الكراء، استناداً الىٰ قوله عليه السلام « المسلمون عند شروطهم » وقوله عليه السلام « في صحيح الحلبي عند اشتراط المستأجر على الاجير ان يوصله إلى السوق في يوم كذا وعند عدم ايصاله يحط من الكراء كل يوم كذا وكذا قال: شرط هذا جائز ما لم يحط بجميع كراه »[1].

---

(١) تقدمت الرواية في بحث عقود التوريد من هذا البحث.

اما في البيوع: فان الشرط الجزائي الذي دليله «المسلمون عند شروطهم» لا يفرّق في صحته بين الاجارة والبيع، فيكون صحيحاً إذا اشترىٰ انسان داراً من غيره على ان يسلمها له في مدة معينة واشترط المشتري على البائع غرامة معينة في كل يوم يتاخر عن التسليم، فلو تأخر البائع عن التسليم اياماً معينة فيستحق عليه المشتري الغرامة وهذا كله صحيح في البيع الشخصي الخارجي.

اما إذا كان المبيع كلياً موصوفاً في الذمة (اي في ذمة المبيع) كبيع السلمالتوريد إذا قلنا بصحته، فهنا يكون الشرط الجزائي (الغرامة) في مقابل تاخيره رباً جاهلياً وهو محرم فيكون الشرط الجزائي في هذه الصورة مخالفاً للسنة فلا يجوز.

اشتراط التعويض:

ونفس الكلام المتقدم في الغرامة نقوله بالنسبة إلى اشتراط المستأجرالمشتري التعويض عن الضرر الحاصل من تأخر تسليم العمل أو السلعة الا ان الفرق بين الغرامة والتعويض هو: ان الغرامة يكون الضرر فيها مفترضاً ولا يلزم اثباته على الداعي إلى المناقصة، ولا يستطيع المتعاقد الاحتجاج بعدم وقوعه. وهذا بخلاف التعويض الذي يجب فيه اثبات الضرر ومقداره، ويستطيع المتعاقد اثبات عدم وقوعه.

هل يلزم اخبار المشتري بان البضاعة تملكها البائع بالأجل؟:

أقول: ان كلامنا في مناقصات البيع والتوريد والمقاولات تكون على

سعة كلية موصوفة في الذمة ، فقد يشتري المشتري كلياً في ذمة البائع يقدمه له بعد مدة معينة وهذا ما يسمى بالسلم ، فأن كان الثمن ايضاً مؤجلاً ويسلّم بعض المثمن في وقت لاحق بنسبة من الثمن فهو عقد التوريد الشائع في هذه الايام بين الدول .

اما اخبار المشتري بان البضاعة قد تملكها البائع بالاجل فهو بيع المرابحة الذي نسب فيه الربح إلى الثمن (لا إلى السلعة) وهذا احد اقسام البيع لان « البائع اما ان يخبر برأس ماله أو لا ، والثاني المساومة والاول المرابحة إن باع بربح والمواضعة إن باع بنقص والتولية ان انتفيا معاً »[١] . وعلى هذا تكون المرابحة هي البيع مع الاخبار برأس المال مع الزيادة عليه .

وهذا البيع مرابحة هو مختص بالسلعة الشخصية التي اشتراها المشتري الاول واراد بيعها للمشتري الثاني بربح ينسب إلى رأس المال فيذكر رأس ماله ويذكر زيادة عليه واحد في المائة أو عشرة في المائة .

وفي هذا البيع ذكر الفقهاء:

« يجب على البائع الصدق في الثمن والمؤن وما طرأ من موجب النقص والأجل وغيره »[٢] .

وله الحق في ذكر الثمن كأن يقول اشتريته بكذا واريد ربح كذا ، أو يقول تقوم عليَّ بكذا فيزيد في ثمن شراه لو صدق عليه ما يوجب نقله وحفظه وامثال ذلك .

---

(١) جواهر الكلام : ج ٢٣ ، ص ٣٠٢ .

(٢) الروضة البهية في شرح اللمعة الدمشقية : ج ٣ ، ص ٤٢٨ .

اما في المبيع الكلي الذي نحن بصدده فلا يوجد ثمن قد اشتري به السلعةلا حتى يخبر به وبأجله لو كان له اجل فلا موجب لهذا العنوان في بيع المناقصات والمقاولات.

نعم: لو امكن ان يكون عقد التوريد منصبّاً على سلعة شخصية خارجية قد رؤيت من قبل المشتري واشتراط توريدها، إلى بلده في اوقات معينة يُسلّم فيها نسبة من الثمن إلى البائع، يمكن هنا ان يكون البيع مرابحة، وحينئذٍ يجب على البائع الاخبار بالأجل لو كان البائع قد اشترى سلعته بثمن مؤجل لأن المفروض ان البائع يبيع بنفس الثمن مع زيادة معينة، فلو كان قد اشتراه مؤجلاً وباعه بنفس الثمن حالاً مع زيادة لم يكن بيع مرابحة وكان خيانة وكذباً.

مماطلة المشتري في تسديد ثمن البضاعة:

قد يتسلم المشتري البضاعة من البائع ويماطل في تسديد الثمن فهل هناك حالة يضمن فيها البائع عدم مماطلة المشتري في تسديد الثمن ؟

الجواب: هناك عدة اجوبة لضمان عدم مماطلة المشتري:

الأول: ان البائع يحق له (في عقد السلم إذا تأجل الثمن تبعاً لتأجل المبيع او في عقد التوريد الذي يكون فيه البدلان مؤجلين) ان لا يُسلّم المبيع حتى يقبض الثمن، وفي هذه الحالة تنتفي مماطلة المشتري موضوعاً.

ولكن هذه الحالة غير متيسرة في هذه العقود لان البائع في دولة والمشتري في دولة اخرى وتسليم الثمن مباشرة إلى البائع غير متيسّر، بالاضافة إلى ان المشتري قد يتصور مماطلة البائع في تسليم المثمن بعد

قبضه للثمن فيتوقف عن تسليم ثمنه أولاً ، وله الحق في ذلك ايضاً ، ولهذا وجد الجواب التالي لضمان عدم مماطلة المشتري وهو :

الثاني : ان يدفع المشتري الثمن إلى البنك ويأمره بتسليمه إلى البائع عند تصدير البضاعة إلى المشتري حسب الوثائق التي يبرزها بنك البائع بتصدير البضاعة إلى المشتري وهذه الحالة يضمن فيها البائع ثمنه والمشتري مثمنه بواسطة بنك البائع وبنك المشتري بعد وصول مدارك ارسال البضاعة ووصولها .

وهذه الصورة الثانية هي ما يصطلح عليه بـ « الاعتمادات المستندية » المنتشرة في عمليات التجارة الخارجية ، فيفتح المشتري في البنك « اعتماداً » خلاصته : تعهد بنك المشتري للبائع (بناء على طلب المشتري) ان يدفع له مبلغاً من المال (الثمن) في مقابل اراءة المستندات التي تبيّن ان البضاعة التي اشتراها المشتري قد شحنت بقصد وصولها إلى المشتري خلال مده معينة ، وهذا ما يسمى باعتماد الاستيراد[١] .

ويظهر من هذه الصورة الثانية : إن دور البنك هو دور المتعهد بوفاء دين المشتري للبضاعة الخارجية فيما إذا اطلع على شحن السلعة بواسطة الوثائق الرسمية .

وهناك صورة اخرى يكون البنك مسؤولاً عن دفع ثمن البضاعة في صورة ما إذا استلم مستندات التصدير من البائع وسلّمها إلى المشتري وقبلها ، ولكن هذه الصورة قد تلكأ عملية ضمان ثمن البضاعة للبائع إذ قد تصدّر

---

(١) اما اعتماد التصدير : فهو الذي يفتحه المشتري الاجنبي في الخارج لصالح المصدر (البائع) لشراء ما يبيعه هذا البائع الذي في داخل البلد .

السلعة ولم يقبل المشتري المستندات فتحصل المماطلة.

ويستحق البنك على عمله هذا اجرة لانه عمل جائز وخدمة يقدمها البنك للمشتري لأن تسلّم المستندات التي تدل على شحن البضاعة وفحصها للتأكد من عدم تزويرها وتسديد الثمن للمصدِّر أو بنكه هي اعمال يقوم بها البنك لصالح المشتري فيستحق اجرة عليها.

الثالث: قد يقال ان البائع لأجل ان يضمن عدم مماطلة المشتري في تسديد ثمن البضاعة قد يلجأ إلى الشرط الجزائي في صورة تأخر المشتري في التسديد، فيحصل عن كل يوم يتأخر فيه المشتري في التسديد للثمن غرامه معينة «او تعويضاً معيناً» وهذا الشرط (الغرامة) أو التعويض تمنع المشتري من التأخير لان البائع يتمكن ان يقاضيه إلى القضاء الحكومي عند تأخره فيستحق عليه الثمن والغرامات أو التعويضات التي حصلت من التأخير لتسديد الثمن.

أقول: ان الثمن ما دام ديناً في ذمة المشتري يجب دفعه في مدة محدده فتأخيره في مقابل الغرامات أو التعويضات يكون ربا جاهلياً محرماً لأن الربا الجاهلي ما عبّر عنه في الروايات «أتقضي ام تربي» وهذا بنفسه وجود في الشرط الجزائي عند تأخر الثمن الذي هو دين على ذمة المشتري، فيكون محرماً.

خلاصة البحث

والذي ننتهي اليه من هذا البحث لعقود التوريد والمناقصات هو ما يلي:

أولاً: عقود التوريد:

١ ـ ان كل عقد عرفي ولو كان جديداً يجب الوفاء به إذا كان مشتملاً على الشروط التي اشترطها الشارع ولم يكن هناك ما يمنع منه شرعاً، استناداً إلى قوله تعالى: ﴿**اوفوا بالعقود**﴾.

٢ ـ ان عقد التوريد: هو عبارة عن توريد سلعة أو مواد محددة الأوصاف في تواريخ معينة لقاء ثمن معين يدفع على اقساط.

٣ ـ ان عقد التوريد لا يشمله حديث نهي النبي ﷺ عن بيع الدين بالدين ولا حديث النهي عن بيع الكالي بالكالي، وليس عقد التوريد عقداً ربوياً ولا اجماع على بطلانه. لان النهي عن بيع الدين بالدين بالاضافة إلى ضعف سنده قد فُسّر بما كان هناك دينان قبل العقد ويباع احدهما بالآخر.

كما ان حديث نهي النبي ﷺ عن بيع الكالي بالكالي ضعيف السند ايضاً، وقد فُسّر اما بمعنى بيع الدين بالدين أو بمعنى ان يكون هناك ديناً في سلم فيباع في أجل، ولم يكن عقد التوريد كذلك. كما ان من الواضح ان بيع التوريد ليس بربا لانه بيع سلعة بثمن، وهو عقد جديد لا اجماع على بطلانه كما هو واضح.

٤ ـ لا علاقة بعقد التوريد بالنهي عن بيع ما ليس عندك، لان التوريد غالباً ما يكون على سلعة موصوفية كلية، بينما النهي عن بيع ما ليس عندك يختص بالسلعة الشخصية الخارجية فيما إذا باعها غير مالكها لنفسه، بينما عقد التوريد وان كان على سلعة شخصية معينة فأن المفروض بيعها من قبل صاحبها إلى المشتري فلا محذور فيه.

٥ ـ اركان عقد التوريد هو البائع (المورِّد) الذي يكون موجباً والمشتري الذي يقبل البيع.

٦ ـ شروط عقد التوريد هو الشروط العامة للمتعاقدين (بلوغ ، عقل ، اختيار) وشروط العوضين هي نفس شروط السَلَم لكنها تكون للثمن وللمثمن معاً .

٧ ـ ان عقد التوريد عقد لازم للادلة القرآنية والروائية الدالة على اللزوم في العقود بالاضافة إلى الاصل العملي والعقلائي .

٨ ـ يثبت خيار المجلس في عقد التوريد إذا كان فيه مكان للعقد ، وينقضي بالتفرق للحديث المشهور « البيعان بالخيار ما لم يفترقا » .

٩ ـ يثبت خيار الشرط في عقد التوريد للادلة العامة على صحة الشرط « المسلمون عند شروطهم » .

١٠ ـ يثبت خيار الغبن في عقد التوريد إذا تصورنا الغبن فيه مع جهل المغبون .

١١ ـ لا يثبت خيار الرؤية (وهو المسبب عن رؤية المبيع على خلاف ما اشترطه فيه المتبايعان) إذا كان التوريد على سلعة كلية موصوفة ، لان خيار الرؤية في العين الشخصية . اما إذا كان التوريد على سلعة شخصية معينة مرأيه ثم اتضحت انها على خلاف الرؤية والوصف ثبت خيار الرؤية في عقد التوريد .

١٢ ـ لا يأتي خيار العيب في عقد التوريد إذا وقع على كلّي موصوف في الذمة . اما إذا وقع عقد التويد على عين معينة شخصية فيثبت خيار العيبوجدت معيبة وكان العيب قبل القبض ولم يعلم به المشتري .

١٣ ـ الشرط الجزائي (غرامة أو تعويضاً) صحيح في بيع التوريد عند عدم تسليم البضاعة نهائياً من قبل البائع وهو يؤول إلى ان حق الفسخ انما

يثبت للبائع عند دفع الغرامة أو التعويض.

١٤ ـ الشرط الجزائي (غرامة أو تعويضاً) صحيح عند مخالفة البائع الشروط المشترطة في العقد، وهو يؤول إلى اسقاط حق المشتري في الفسخ عدم اعماله لخياره في مقابل الغرامة اوالتعويض.

١٥ ـ الشرط الجزائي (غرامة أو تعويضاً) لا يصح عند عدم تسليم البضاعة في تاريخها المعين وسلّمت بعد ذلك لانه يؤول إلى الربا الجاهلي التي منعت منه الشريعة.

ثانياً: عقود المناقصات

١ ـ عقد المناقصة: هو ارساء العقد على افضل العروض عند وجود العروض المتعددة في وقت واحد عرفاً.

٢ ـ عقد المناقصة: قد يتضمن تمليكاً لعين أو لمنفعة، وقد يتضمن عقد اجارة وقد يتضمن استثماراً (كعقد مضاربة أو مزارعة أو مساقاة) حسب متعلق عقد المناقصة.

٣ ـ الايجاب المتقدم به البائع أو المقاول ملزم في عقد المناقصة على خلاف بقية العقود كما ان الداعي إلى المناقصة ملزَم باختيار افضل العروض كل ذلك للتعهد الموجود بين الاطراف على ذلك المعلوم من مفهوم المناقصة التي اقدموا عليها ورتبوا عليها الاثر، فهذه الالتزامات اما تعهدات من الاطراف شروط مشترطة في المناقصة، ويجب العمل على وفقها حسب الادلة الشرعية لوجوب الوفاء بالعهد أو الشرط.

٤ ـ ان ارتكازية عدم الفسخ في عقود المناقصات يرجع إلى الشرط

الضمني باسقاط خيار المجلس أو عدم اعماله فهو عقد يشبه بيع الدار المحلوف على بيعها لشخص آخر.

٥ ـ المناقصة عقد جديد لم يذكر في الكتاب والسنة والفقه. اركانه المناقِص والمناقَص. يتم بتقديم الايجاب المتمثل بعرض السلعة أو العمل الموصوفين بثمن معين ويأتي القبول من الداعي إلى المناقصة على افضل العروض. وقد يتم العقد بتقديم القبول بلفظ اشتريت أو استأجرت ثم يأتي الايجاب بلفظ بعت وأجرتُ.

٦ ـ لا غرر في عقود المناقصات، لاننا نعلم بحصول العقد وصفة المبيع والثمن، أو صفة العمل والاجرة عند خصول العقد وتمامه.

٧ ـ المناقصة والمزايدة يتفقان في التعريف ويختلفان في الهدف والغاية.

٨ ـ المناقصة عقد جديد يدلّ على صحتها العمومات القرآنية لقوله تعالى: **﴿أوفوا بالعقود﴾**[1] أو **﴿تجارة عن تراض﴾**[2] و**﴿أحل الله البيع﴾**[3]، إذا كانت المناقصة تتضمن بيعاً.

٩ ـ لا علاقة للمناقصة ببيع ما ليس عندك لان المناقصة تكون على امر كلّي، بينما النهي عن بيع ما ليس عندك مختص بالعين الشخصية.

١٠ ـ يجوز بيع دفتر الشروط الذي بذل الداعي إلى المناقصة في تكوينه مالاً فيصح بيعه على جميع المناقصين بسعر التكلفة مقسمة على عدد

---

(١) المائدة: ١.

(٢) النساء: ٢٩.

(٣) البقرة: ٢٧٥.

الدفاتر ،اكثر من التكلفة. كما يصح بيع كل دفتر بسعر التكلفة ويجعل خيار الفسخ لمن لم ترس عليه المعاملة فأن رست المعاملة على احدهم فهو المستفيد من دفتر الشروط حيث يعتمد عليه في عمله، اما بقية المناقصين فيستعاد الثمن لهم إذا فسخوا المعاملة.

١١ ـ يجوز اخذ نسبة من الثمن لصالح المشتري أو المستأجر إذا امتنع البائع أو المستأجر من القيام بما يجب عليه بعد رسوّ المعاملة عليه، ومعنى ذلك ان البائع يحق له الفسخ عند دفع نسبة من الثمن إلى المشتري مثلاً. كما يمكن ان يكون استحقاق المشتري أو المستأجر لهذه النسبة بواسطة الشرط الذي اشترط في ضمن عقد البيع أو الاجارة (المقاولة) كما يمكن ان يكون عقداً برأسه.

١٢ ـ يجوز قصر المناقصة على المرخّص لهم حكومياً بالدخول في مناقصات التوريد والاعمال، لان الجهة الداعية إلى المناقصة مختارة في التعامل مع مَنْ تريد.

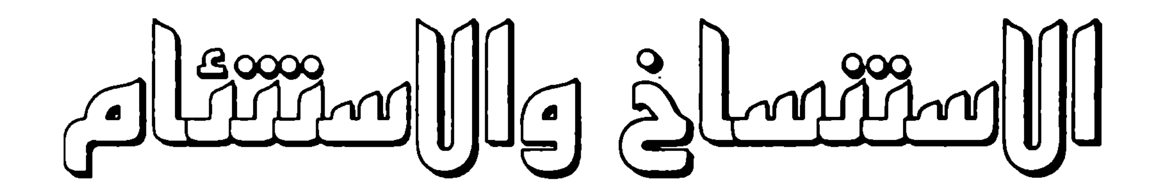
١٣ ـ يجوز للداعي إلى المناقصة ان يأخذ تأمينات نقديه اوغير نقدية «كغرامة» يستحقها إذا لم يقم العميل بالوفاء بالتزاماته المنصوص عليها في العقد عدا شرط التسليم في الموعد المقرر لانه يؤول إلى الربا الجاهلي الممنوع منه شرعاً إذاكان في عقد بيع كلي اما إذاكان في عقد اجارة أو في بيع عين شخصية فهو جائز استناداً إلى عموم المسلمون عند شروطهم ولا مانع يمنع من ذلك لعدم وجود الربا الجاهلي هنا. وجواز اخذ التأمينات النقدية في صورة عدم القيام بالشروط (الا شرط تأخر التسليم) استناداً إلى كونه شرطاً في ضمن عقد لازم.

١٤ ـ يجب على البائع إخبار المشتري بالأجل الذي اشترى فيه البضاعة إذا كان البيع لبضاعة شخصية، قد اشتراها بأجل، وكان البيع مرابحة ولا يجب إذا كان البيع مساومة.

وينتفي موضوع هذا الحكم إذا كان المبيع كلياً في الذمة كما هو الغالب في عقود التوريد.

١٥ ـ يمكن سدّ الباب على مماطلة المشتري في تسديد ثمن البضاعة بطلب البائع فتح الاعتماد المستندي من قبل المشتري لدى البنك ولكن لا يجوز جعل الشرط الجزائي على المشتري في صورة تأخيره في دفع الثمن لردعه عن المماطلة، سواء كان الشرط الجزائي غرامة أو تعويضاً، وذلك في صورة كون الثمن ديناً في ذمة المشتري (كما هو الغالب) لان هذا يؤول إلى الربا الجاهلي الممنوع منه شرعاً.

هذا آخر ما اردنا بيانه والحمدلله رب العالمين أولاً وآخراً وصلى الله على سيدنا ونبيّنا محمد وآله وصحبه الميامين وسلّم تسليماً كثيراً.


الاستنساخ والاستتئام

الاستنساخ والاستتئام[1]

ان الحاجة إلى استباق التطور في مجال الاستنساخ والاستتئام واعطاء الحكم الشرعي أمر من الاهمية بمكان والمهم في هـذين البـحثين هـو فـي صورة تعديهما للإنسان الذي كرّمه الله تعالى وجعل له قوانين وشريعة توصله إلى الكرامة والعدالة. لذا فان في هذا الموضوع لابدّ من النظر إلى موردين:

الأول: النظر في الحكم التكليفي من المشروعية وعدمها.

الثاني: النظر في الحكم الوضعي المتناول للآثار المترتبة عـلى تـلك التصرفات إن وقعت، كأحكام النسب والنفقات والارث والزواج، لان الشرع ينظّم آثار التصرف حتى لو كان ممنوعاً.

فقد حصل في سنة ١٩٩٣م على يد العلماء ما يسمى بالاستتئام الذي

---

(١) تقدم في الجزء الثاني /ص ٢٧٤ بحث الإستتئام والإستنساخ إلا أن هذا البحث يتناول الإجابة على فروع كثيرة متفرعة على نجاح الإستنساخ في الإنسان، لذا فهو أشمل وأوسع من الموضوع المتقدم.

هو عبارة عن: (ايجاد توائم صناعية تحصل من التحام الجدار المتمزق للخليّة الجنسية الملقحة المنقسمة بحيث تصبح كلُّ خلية منقسمة خلية أُمّاً قابلة للانقسام لتولّد جنيناً مستقلاً لوحدها).

وحصل سنة ١٩٩٧ م على يد العلماء ما يسمى بالاستنساخ الذي هو عبارة عن: (دمج نواة خلية جسدية مع سيتوپلازم بيضة منزوعة النواة ليأتي جنين بدون عملية جنسية يطابق صاحب النواة تماماً).

والمهم: هو ان ننظر أولاً إلى الحكم الشرعي لهاتين الحالتين فنقول:

أولاً: الاستتئام:

فقد ذكرت للاستتئام فوائد منها:

١) علاج حالة العقم، فاذا كان مبيض المرأة يعاني من الفقر البييضي فلا ينتج إلّا ببيضة واحدة « وحينئذٍ يكون احتمال تكوّن الجنين ضعيفاً جداً » فمن الافضل ان تفصل ببيضتها الملقحة في بواكير انقسامها إلى جنينين، وتفصل كل منهما إلى اثنين حتى توفر عدداً كافياً من الأجنّة يودع في رحم المرأة منها اربعة مثلاً ويحفظ الباقي في التبريد العميق، فإن تمّ الحمل فهو وإلّا زرع ما تبقى من الاجنّة في رحمها مرة ثانية.

٢) والفائدة الثانية تكمن في تشخيص المرض الجنيني المحتمل قبل ان يودع الجنين الباكر المكوّن من عدد صغير من الخلايا إلى الرحم لينغرس، فقد كان الامر يجري سابقاً على فصل خلية من هذا الجنين لاجراء التشخيص عليها فان كان الجنين معافى غُرس والّا أهمل، ولكن هذه الطريقة فيها خطر على الجنين، بينما إذا فصلنا هذا الجنين إلى توأمين بطريقة الاستتئام فاننا

نستعمل للتشخيص واحداً والآخر للزرع كاملاً غير منقوص.

هذا ما قاله العالمان اللذان أجريا الاستئثام الصناعي على اللقيحة.

ولكن توجد فوائد اخرى للاستئثام منها:

٣) ان الأم إذا حملت ببعض الاجنّة، وحفظت الاجنّة الاخرى في التبريد العميق فلو مات طفلها الذي ولد وارادت ان تعوضه بطفل مماثل له تماماً، فان الجنين المبرّد سوف يوضع في رحمها فينمو وتحصل على طفل جديد.

٤) كما ان الطفل الذي حفظ توأمه (او له توأم يشبهه تماماً في الخارج) قد يحتاج في المستقبل إلى بعض مكونات جسمه إذا مرضت، ولم يكن هناك ما يناسبه فقد يزرع التوأم في الرحم لينمو، ويستفاد من مكونات جسمه لتوأمه كما اذا كان الأوّل قد مرض بسرطان الدم، فان التوأم إذا أخذ منه نخاع لزرعه في جسم اخيه المريض فيشفى من المرض من دون أن يتضرر التوأم المأخوذ منه النخاع.

٥) كما ان الامراض الوراثية الناجمة من خلل في احد الجينات الوراثية القابلة للتوارث يمكن ازالتها وابدالها بجين صحيح بواسطة عملية الاستئثام فنكون قد بدأنا سلالة نظيفة تتكاثر مستقبلاً بمأمن من الجين المريض.

ولكن في مقابل تلك الفوائد ذكرت اشكالات على الاستئثام، وخلاصتها:

١) هل يجوز لنا التدخل لعمل أجنة متعددة من لقيحة واحدة؟

٢) ان الاجنّة إذا تعددت وغرست بعضها وصارت حملاً وولداً فما هو

مصير الاجنّة الاخرى ؟

والجواب ان مصيرها هو اما الموت أو زرعها في ارحام النساء مجاناً أو بشراء.

وحينئذ يأتي تساؤلان:

١) هل في قتل الاجنّة الزائدة حرمة شرعية ؟

٢) وهل في حمل النساء الاخريات بهذه الاجنّة من اشكال ؟

٣) هل يجوز ان يستفاد من الاجنّة المبرّدة لزرعها في رحم الأم لاجل الاستفادة من الاعضاء التي يمكن للطفل الجديد الحياة بدونها في حالة اعطائها إلى أخيه أو إلى أيّ كائن آخر يحتاج اليها ؟

٤) هل يوجد مانع شرعي من ايجاد جنينين توأمين يفصل بين عمريهما سنوات بحيث يرى الصغير مستقبله فيما يعرض لتوأمه من أمراض وراثية يعلم أنها له بالمرصاد ؟

والجواب على الاشكال من الناحية الشرعية:

الجواب على التساؤل الأوّل: إن الاستتئام يتلخّص في تقسيم اللقيحة إلى عدة أجنّة، وهذا العمل إنما يكون جائزاً بشرطين: الأوّل: أن لا تكون في هذا التقسيم مخاطرة بحياة الجنين أو بصحته أو حياة أو صحة ما سيكسى ليصبح منشأ لطفل جديد.

الثاني: ان لا يستعمل الاستتئام بشكل يؤدي إلى اختلال النظام[1] كما لو وزعت اللقيحة إلى عدة أجنة واستعملت في وقت واحد ضمن عدة أرحام

---

(١) ذكر هذه الفتوى آية الله السيد كاظم الحائري.

فاوجب ذلك عدم التشخيص بين التوائم، بينما التمايز والاختلاف بين أبناء البشر ضرورة للمجتمعات الانسانية اقتضتها حكمة الله سبحانه إذ قال في كتابه الكريم: ﴿**ومن آياته خلق السماوات والارض واختلاف ألسنتكم وألوانكم**﴾[١].

فان النظام العام متوقف على التمايز، فان زال التمايز حصل اختلال النظام وحصلت الفوضى ففي النكاح تختلط الزوجة بالاجنبية ويختلط المحرَم بغيره وفي المعاملات كافة لا يمكن تمييز الطرفين، وفي القضاء والشهادات لا يمكن تمييز المدعي من المنكر وهما عن الشهود والمّلاك عن غيرهم، وفي المدارس والمشاغل والآدارات والامتحانات حيث يسهل ارسال النسخة بدل الاصل فتذهب الحقوق وتعطّل العدالة بحيث لا يبقى نظام ولا مجتمع.

واذا اتضح دليل الشرط الثاني، فان دليل الشرط الأوّل هو ما ثبت بأدلة شرعية من عدم جواز قتل مبدأ نشوء الانسان وهو اللقيحة، فقد ورد في معتبرة اسحاق بن عمار قال: «**قلت للإمام الكاظم**عليه السلام: **المرأة تخاف الحَبَل فتشرب الدواء فتلقي ما في بطنها؟ قال: لا. قلت: إنما هو نطفة؟ فقال: إن أول ما يخلق نطفة**»[٢].

كما يمكن استفادة الحرمة أيضاً من الروايات الكثيرة الواردة في وجوب الدية على من أسقط النطفة الملقحة، فمن تلك الروايات صحيحة محمّد بن مسلم قال: «**سألت الامام الباقر**عليه السلام **عن الرجل يضرب المرأة**

---

(١) الروم: ٢٢.

(٢) وسائل الشيعة: ج ١٩، باب ٧ من أبواب القصاص في النفس، ح ١.

فتطرح النطفة؟ فقال عليه السلام: عليه عشرون ديناراً. قلت: يضربها فتطرح العلقة؟ فقال: عليه أربعون ديناراً»[1].

كما أن الاضرار باللقيحة حرام لما ثبت عن النبي صلى الله عليه وآله من حديث لا ضرر ولا ضرار في الإسلام الشامل لما نحن فيه.

الجواب على التساؤل الثاني:

إن الاجنّة الاخرى التي لم يستفد من زرعها في رحم المرأة، فسواء حفظت في التبريد ام لم تحفظ لا يجوز قتلها لانها مبدأ نشوء انسان، وقد دلت الادلة المتقدمة على حرمة قتل مبدأ نشوء الانسان أو الاضرار به.

نعم: إذا جعلت اللقيحة المقسومة في التبريد قبل أن يصنع لها الجدار الصناعي «ويقتصر على إكساء الجدار الخلوي للقيحة التي يراد وضعها في الرحم» فحينئذ لا تكون اللقيحة التي لم يصنع لها الجدار الصناعي هي مبدأ نشوء إنسان فان احتيج اليها في المستقبل جعل لها جداراً خلويّاً لتنقسم وتكون جنيناً، وإن لم يحتج إليها في المستقبل فلا بأس بقتلها، إذ لا دليل على حرمة اتلافها قبل ان تكون مبدأ لنشوء الانسان، إذ يكون حالها حال المنيّ الذي يجوز إهداره.

وأما إعطاء هذه الأجنّة لنساء أخريات لتضعها في رحمها، فلا دليل على عدم جوازه، إذ قد ثبت عندنا حرمة ادخال النطفة في رحم يحرم على صاحب النطفة، وهذا شيء غير حرمة الزنا، فقد ورد في المعتبرة عن الامام الصادق عليه السلام أنه قال: «**إنّ أشد الناس عذاباً يوم القيامة، رجل أقرّ نطفته في**

---

(١) وسائل الشيعة: ج ١٩، باب ١٩ من ديات الاعضاء، ح ٤.

رحم يحرم عليه »[١]. وفي رواية أخرى رواها الصدوق عن النبي ﷺ أنه قال: « **لن يعمل ابن آدم عملاً أعظم عند الله عزّوجل من رجل قتل نبيّاً أو إماماً أو هدم الكعبة التي جعلها الله قبلة لعباده أو أفرغ ماءه في امرأة حراماً** »[٢].

ومعلوم ارادة المنيّ من النطفة التي ذكرت في الحديث الأوّل لإضافتها إلى الرجل بينما كان السؤال الثالث عن النطفة التي هي لقيحة مكونة من ماء الرجل وبويضة المرأة التي هي مبدأ نشوء إنسان، ولهذا كان الجواب بجواز وضع هذه اللقيحة بحدّ نفسها في رحم امرأة اجنبية، لعدم شمول دليل الحرمة المتقدم له. ولعل من المستحب أن تحضن هذه المرأة الأجنبية مبدأ نشوء الانسان وعدم تركه للموت، فان الأم الحاضن إذا لم يكن عملها بحمل هذا الجنين (اللقيحة) مستحباً فلا أقل من جوازه.

وأما ما قيل من التهويل لهذه العملية من أن المرأة « ستحمل جنيناً غريباً لا هو من زوجها ولا هو منها ولا هو في نطاق عقد زواج »[٣] فهو لا ينفع في الحرمة، اذ ما هو البأس في أن تحضن امرأة ولداً ليس من زوجها ولا

---

(١) وسائل الشيعة: ج ١٤، باب ٤ من أبواب النكاح المحرّم، ح ١.

(٢) وسائل الشيعة: ج ١٤، باب ٤ من أبواب النكاح المحرّم، ح ٢.

ويرى بعض الفقهاء ان المراد من هذه الرواية والسابقة عليها الزنا، وان ادخال النطفة في الرحم المحرم هو كناية عنه. ونحن وإن كنّا نخالف هذا الفهم لاننا نرى ان الروايتين قد صرّحتا بحرمة إلقاء النطفة في رحم يحرم عليه، وهو معنى آخر غير حرمة الزنا الذي هو عبارة عن التقاء الختانين المحرّم، فانه حتى على هذا المبنى الذي لا نقبله لا يحرم وضع اللقيحة في رحم امرأة أجنبية لأنه ليس من الزنا كما هو واضح، ولا يشمله إلقاء النطفة في الرحم.

(٣) جاء هذا في بحث الاستاذ حسان حتحوت عن استنساخ البشر: ص ٨.

منها ولا هو في نطاق عقد زواج ؟ فهل هو زناً أو دلّ الدليل على حرمته من السنّة الشريفة أو قواعد الشريعة ؟ بل قد يقال إن هذه المرأة التي انقذت هذا الجنين (اللقيحة التي هي مبدأ نشوء الانسان) من الموت وحملتها وحضنتها حتى الولادة قد انقذت الجنين من الموت فتستحق الشكر .

الجواب على التساؤل الثالث:

أما الاستفادة من الاجنّة المبردة لزرعها في رحم الأم (أو غيرها) انما تكون جائزة بشرط ان لا تكون مؤدية إلى موته أو الاضرار به ، فان من الواضح عدم جواز إماتته لاجل انقاذ حياة اخرى وعدم جواز الاضرار به من قبل الغير لأجل أن يستفيد منه شخص آخر . أما إذا لم يكن في الاستفادة منه للآخرين أي ضرر عليه ، فهو أمر جائز يقوم به وليه أو نفسه إن كان قد وصل إلى مرحلة البلوغ والرشد . وهذا الحكم واضح من الشريعة الاسلامية الغراء التي حرّمت قتل مبدأ نشوء الانسان ، وحرّمت الضرر على الكائن الحيّ بقوله ﷺ : « **لا ضرر ولا ضرار في الإسلام** » .

ملاحظة

اننا حينما نقول (بعدم حرمة وضع التوائم في رحم الزوجة أو رحم نساء) انما نقول هذا في صورة ما إذا كان الواضع للتوائم هو زوج هذه المرأة بحيث تكون عملية كشف العورة أمام الواضع حلالاً ، أو في صورة ما إذا كان الوضع مضطراً اليه قد وصل إلى مرحلة العلاج المسموح به شرعاً .

الجواب على التساؤل الرابع:

اما ايجاد جنينين يفصل بينهما سنوات بحيث يرى الصغير مستقبله فيما يعرض لاخيه من أمراض وراثية يعلم أنها له بالمرصاد، فلا يوجد دليل على حرمة هذا العمل، فكم من الأسر المبتلية بامراض السكر أو السمنة أو ضغط الدم أو غيرها من الأمراض الوراثية، ولا أحد يقول بحرمة ايجاد طفل لهـذه الأسر لان الطفل سوف يعلم انه سيبتلى بتلك الامراض الوراثية.

نعم، قد يحكم بعدم جواز اعلام الصغير أو حتى الكبير فيما يعرض له من امراض، لأنه أذى له، وقد نهت الشريعة عن اذى المسلم الا أن هذا غـير حرمة ايجاد طفل يعلم أنه سيبتلى بأمراض وراثية.

من هو الأب والأم؟

في صورة ما إذا وضعنا التوائم في أرحام نساء غير صاحبة البـويضة، فمن هو الأب ومن هي الأم ؟

والجواب: إننا إذا عرفنا ان معنى الولد حقيقة هو ما تولد مـن الشـيء ونشأ منه، وعرفاً هو ما نشأ من منيّ الرجل وبويضة المرأة، فـحينئذ تكـون التوائم قد تولدت من منيّ الزواج فهو أبوه ومن بويضة المرأة فهي أمّـه. امـا التي وضعت اللقيحة في رحمها فهي أم حاضن وليست أمّاً حقيقية فان القرآن الكريم قال: ﴿إن امهاتهم إلّا اللائي ولدنهم﴾[1]، والولادة الحقيقية ليست هـي الوضع وإفراغ ما في البطن إلى الخارج كما هو معنى ذلك عند غير العرب، بل الولد حقيقة هو ما تولد من الشيء ونشأ منه، وقد تولد هذا الولد ونشأ من منيّ

---

(١) المجادلة: ٢.

الرجل وبويضة المرأة فهما الأبوان الحقيقيان له.

ولكن يبقى السؤال عن نسبة الأم الحاضن إلى هذا الجنين ؟

فقد يقال بمحرمية الأم الحاضن مع هذا الولد الذي لم ينشأ منها وذلك للأولوية القطعية من الأم المرضعة الذي يحرم عليها الولد الذي اشتد عظمه ونما لحمه من لبنها بواسطة الرضاع.

***

ثانياً: الاستنساخ:

فقد قيل في فوائده ما تقدم في التغلب على بعض مشاكل العقم أو تشخيص عدم وجود مرض في النسخة لتودع في الرحم، أو نزع الجين المريض الوراثي وابداله بجين صحيح وما إلى ذلك مما قيل في الاستئام فراجع.

ولكن السؤال الشرعي هو هل في الاستنساخ حرمة شرعية من حيث المبدأ او فيه حرمة شرعية من ناحية ثانوية ؟

والجواب: إن نفس عملية الاستنساخ البشري بعنوانها الأولي لو نجحت، فهي لا بأس بها بشرط ان لا تقارن محرماً آخر. اما من ناحية اخرى فان حكمة الله البالغة التي جرت على اختلاف الالسنة والالوان حفظاً للنظام قد تؤدي إلى تحريم الاستنساخ بهذا اللحاظ لو طبق بصورة واسعة حيث يؤدي (إذا كان التماثل بين النسخ كتماثل نسخ الكتاب الواحد تماماً) إلى اختلال النظام[1] حتماً، وذلك لما تقدم، ففي النكاح مثلاً يختلط الامر بين

---

(١) ذكر هذه الفتوى كل من: آية الله العظمى الشيخ ميرزا جواد التبريزي وآية الله السيد كاظم

الزوجة والاجنبية وبين المحرَم وغيره وفي المعاملات كافة لا يمكن تمييز طرفيها، وفي القضاء والشهادات لا يمكن تمييز المدعي من المدعى عليه وهما عن الشهود ولا يمكن تمييز الملّاك عن غيرهم وفي المدارس والمشاغل والادارات والامتحانات حيث يسهل ارسال النسخة بدل الاصل فتذهب الحقوق وتضيع العدالة ويذهب النظام، بالاضافة إلى ضياع الانساب.

وخلاصة القول: إن في تطبيق الاستنساخ البشري بصورة واسعة يحصل هذا الخطر والعدوان على ذاتية الفرد وخصوصيّته وتمييزه من بين أشباهه، فيتخلخل الهيكل الاجتماعي المستقر ويحصل الخطر على البشرية بأجمعها.

ولكن هذا كله لا ينسف ما تقدم من حليّة أن نصنع نسخة واحدة لشخص معين بحيث يحصل الفارق والتميز بين الاثنين بالفرق السنيّ أو نقول بحليّة أن يصنع كل فرد له نسخة واحدة إذ لم يحصل المحذور المتقدم من تطبيق الاستنساخ بصورة واسعة ولم يوجد دليل على حرمة ذلك فلا حاجة إلى القول بحرمة الاستنساخ مطلقاً بل لا يجوز ذلك القول مع عدم وجود دليل عليه.

تحفظان:

١) ان جواز استنساخ نسخة واحدة لكل شخص إذا جوّز (كما تقدم) قد يُمنع منه الآن وذلك لان تقويم نفع هذه العملية أو ضررها لا يزال في حوزة المستقبل، فقد تكون العملية مختزناً لأضرار لا تحصل الا بعد تطبيق

← الحائري.

الاستنساخ على البشر بحيث يفوت التمكن من ضبطها إذا أُجيزت حالات خاصة للاستنساخ، ولا ننسى ما حصل من الاضرار بعد انشطار الذرة ما لم يكن معلوماً ولا متوقعاً قبل وبعد انشطارها، إذ أن بعض المضار لا تظهر قبل مرور وقت طويل على الحادث[١].

لذا فان حالة الجواز انما تكون حتمية إذا خلت من الضَرر تماماً، وهذا الامر يستدعي ان يطلق للبحث العلمي العنان (من باب معرفة اسرار الله تعالي في خلقه) في استنساخ النبات والحيوان الثديّ بحيث يمرّ وقت طويل تثبت التجارب عدم وجود ضَرر يمنع من تطبيقه على الانسان الذي هو من الحيوانات الثديية ولم يتضمن العمل في الانسان أي مخالفة للشرع المقدس. وهذا التحفظ يجري في الاستتئام أيضاً.

٢) يتمكن ولي الامر (وهو الحاكم الشرعي الذي بيده زمام امور المسلمين) ان يحرّم عمليتي الاستتئام والاستنساخ بالحكم الولائي (الحكومي) فيما إذا وجد مصلحة توجب ذلك كما إذا رأى الدولة الغربية قد منعت من بحث الاستنساخ البشري أو حرمت هكذا ابحاث من ميزانية الدولة أو جَمدت تلك الابحاث لسنوات ريثما تبحثها اللجان المتخصصة ثم ينظر في امرها من جديد، ويخشى الفقيه (ولي الامر) من سعي اصحاب رأس

---

(١) إن قصة جنون البقر في بريطانيا كان حصيلة تغذية وصفت بانها علميّة ومفيدة، تعطي للابقار في ما تحتاج اليه من تنوع العناصر المستحضرة صناعياً، فتدر الالبان منها مع نموها نمواً سريعاً في الوزن، فتحصل الوفرة في الربح والزيادة في البقرة، ولكن كانت النتيجة اضطراب حياة البقر وضعف القوائم عن العمل وفساد الفطرة (الجنون) وسرى هذا الداء إلى الانسان الذي تغذي من لحومها والبانها وسجلّت وفيات من تأثير ذلك.

المال الخاص وشركات الادوية في الدول الاوروپية إلى تخطي هذا الحظر بتهيئة الاموال واستمرار الابحاث في دول العالم الثالث واستغلالها حقلاً للتجارب البشرية كما كان ديدنها في كثير من السوابق.

ولكن مع ذلك نقول: إن هذا التحريم ليس حكماً شرعياً لا يتبدل، بل هو حكم ولائي حكومي قد يتبدل في زمان ما أو مكان ما.

ثالثاً: (الاستئثام من الاستنساخ) وهذا الفرض الثالث هو عبارة عن ايجاد توائم من بييضة مفرغة من نواتها قد زرع فيها نواة خلية جسدية وبعد انقسامها الاولي يتم ترقيع جدار الخلية صناعياً فيلتئم الخرق لتكون كل خلية منقسمة أُمّا مستقلة قابلة للانقسام من جديد باتجاه تكوين جنين، وبهذا نحصل على عدة توائم من خلية لم تلقح جنسياً كان مستقبلها ان تكون نسخة طبق الاصل عن صاحب النواة الجسدية. وهذه العملية لو قدّر لها النجاح في البشر فحكمها لا يختلف عن حكم الاستنساخ إذا طبق بصورة واسعة من شخص واحد إذا ادى إلى اختلال النظام.

هل الكائن المتولد من الاستنساخ هو ولد شرعي؟ ومن هو أبوه ومن هي أمه؟

أقول: ان التولد الحقيقي هو ما نشأ من الغير فحينما تتولد الحرارة من النار يقال ان الحرارة تولّدت من النار، وحينما تتولد النبتة من البذرة مع الماء والتراب فنقول تولدت النبتة من هذه الامور مجتمعة، وهذا هو المعنى اللغوي للتولد أيضاً فقد ذكر في مجمع البحرين ان التفسير المفهوم من الوالدية: هو ان يتصور من بعض اجزائه حيّ آخر من نوعه على سبيل الاستحالة لذلك

الجزء ، لذا فاننا لا نؤيد من يقول : بأن الوالدة هي التي وضعت الحمل من بطنها وافرغته إلى الخارج وان لم يكن منها ، فان القرآن الكريم حينما يقول : ﴿إنّ أمهاتهم إلّا اللائي ولدنهم﴾[(١)] انما يشير إلى التولد الحقيقي الذي يكون بواسطة تحول البييضة إلى جنين فصاحبة البييضة هي الأم الحقيقية التي تولد الولد منها .

وهذا الذي قلناه صحيح ، ولكن في خصوص النسب فان التولد حينما يصدق لابدّ من صدق عناوين أُخر انتزاعية مثل الأب والام (اي الوالد والوالدة) لان التولد لوحده في النسب لا يفيد من دون صدق الولد والوالد والوالدة . ولهذا فان النسب لا يحتاج إلى صدق التولد الحقيقي فقط كالنبات والجماد ، بل لابدّ من صدق التولد والوالد والوالدة معاً .

واذا رجعنا إلى العُرف نجده يطلق الوالد على من نشأ الولد من مائه (منيّه) ويرى صدق الوالدة لمن ينشأ الولد من بويضتها ، فالتولد لوحده من دون صدق الوالد لا يفيد في النسب شيئاً كما لو تولد الولد من الخلية الجسدية لزيد فان العرف لا يقول بان صاحب الخلية الجسدية هو الأب رغم دخله في تكوين الولد ، وكذا لا يقول العرف لمن أُخذت منها الخلية الجسدية بانها أُم رغم دخلها في تكوين الولد . ولهذا السبب فان تولد الحرارة من النار لا يسوّغ صدق الأب على النار رغم دخلها في وجود الحرارة .

إذن العرف يحكم بان مفهوم الأب (الوالد) انما يصدق إذا تولد الولد من مائه ومفهوم الأم (الوالدة) انما يصدق إذا تولّد الولد من بويضتها ، وعلى هذا فلا يصدق على من تولد الولد من خليته الجسدية انه أب ، فيحنئذ يكون

---

(١) المجادلة: ٢.

المستنسخ ليس له اب وامه صاحبة البويضة.

النظر في الاحكام الوضعية لما قد يقع في الخارج من الاستنساخ أو غيره

قد يقع في الخارج بعض الامور التي يراد معرفة حكمها الشرعي أولاً ومعرفة حكمها الوضعي ثانياً، فنذكر هنا بعض ما يمكن أن يقع في المستقبل لنسبق الزمن في معرفة حكمه الشرعي والوضعي.

١) بالنسبة للتلاقح الجنسي التقليدي من حيمن ذكري وبييضة انثى، فان البويضة المخصبة لزوجة زيد تحمل في داخلها نواة تحتوي على (٢٣) كروموسوم تحمل الصفات الوراثية، وحول النواة السيتوپلازم الذي يحدد وجهة الانقسام إلى جنين في هذه البويضة، فاذا فرض ان السيتوپلازم لهذه البويضة المخصبة قد مرض ونقلت النواة إلى بويضة مسلوبة النواة لامرأة أخرى ذات سيتوپلازم غير مريض، ففي هذه الصورة تكون النواة للزوجة، لكن سيتوپلازم البويضة من امرأة اخرى، فاذا لقحت البويضة بالحيوان المنوي للزوج فسيتم منشأ الانسان المحتوي على (٤٦) كروموسوم، وهذه هي التي تحدد الصفات الوراثية للولد، ولكن السيتوپلازم الذي يحدد وجهة الانقسام إلى جنين هو غريب على الزوجين.

فالسؤال هنا أولاً: هل توجد حرمة في نقل النواة إلى سيتوپلازم امرأة اخرى؟

وثانياً: ما هي نسبة صاحبة السيتوپلازم (التي سلبت نواته وبقي محيطاً بنواة مخصبة لغيرها) إلى الولد؟

والجواب: إننا لا نجدُ دليلاً على حرمة نقل نواة البويضة إلى سيتوپلازم امرأة اخرى.

واما صاحبة السيتوپلازم وصاحبة نواة البويضة، فبما ان الأم (كما تقدم) هي من تولّد الولد منها ومن بويضتها، فنرى ان الولد هنا قد تكوّن من النواة والسيتوپلازم فيعتبر صاحبة النواة وصاحبة السيتوپلازم أُمّين لهذا الوليد.

ولو اعترض علينا بعدم قبول العرف تعدد الأم، فان الجواب هو: ان العرف أخطأ في المصداق وهو يقبل المفهوم (مفهوم الأم)، ولا عبرة بخطأ العرف في المصداق مع قبوله المفهوم.

٢) بالنسبة للاستنساخ:

أ) إذا كانت النواة من خلية جسدية ذكرية، والبويضة المسلوبة النواة من انثى وحصل التلقيح ووضعا في رحم صاحبة البويضة فمن هو الأب ومن هي الام؟ وهل هناك فرق بين ان يكون بين مصدري الوليد تزاوج ام لا؟

الجواب: ان صاحبة البويضة هي الأم، لان الأم عرفاً هي صاحبة البويضة، وبما انه لا خلية جنسية هنا فلا يوجد أب لان الأب عرفاً (كما تقدم) هو صاحب الخلية الجنسية. ولا فرق بين ان يكون بين مصدريّ الولد تزاوج أو لا؟

ب) ثم إن الناتج (الولد) لو أخذت فيه الخلايا المانحة والمستقبلة من امرأة باكرة (غير متزوجة) فهل يكون الولد شرعياً وهي لا زوج لها؟

والجواب: أيضاً إن صاحبة البويضة هي ام الولد وليس له أب، وحينئذ يكون بين الولد والام توارث إذا مات أحدهما لان التوارث مبني على صدق

عنوان الولد والام.

ج) ثم إذا كانت الخلية الجسدية من انثى والبويضة المستقبلة المنزوعة النواة من أنثى غيرها فمن يكون الأب ومن تكون الأم هنا ؟

والجواب: اتضح مما سبق، فان ام الولد هي صاحبة البويضة، اما الاخرى فليست هي أمّاً لما تقدم من أن العرف يرى ان الأم هي صاحبة البويضة، وكذا اللغة وكذا معنى التولد حقيقة.

٣) هل في الاستنساخ تحدّياً لانسانية الانسان ؟ من ناحية أنّ الانسان في الانجاب البشري الطبيعي يحتاج إلى والدين (مصدرين) بينما لا يتطلب استنساخ الخلية البالغة سوى والد واحد (مصدر واحد) فهل في هذا تأثير على الخصائص البشرية الاساسية في مجال الاعتماد المتبادل والترابط ؟

وهل يمكن ان يقال: بان الفرد المستنسخ له والدان أيضاً وهما والدا من أُخذت منهما الخلية والبويضة ؟

واذاكان هذا صحيحاً فما هي نسبة هذا الفرد المستنسخ لصاحبة الخلية والبويضة ؟

والجواب: ان هذا الولد المستنسخ (كما تقدم) ليس له اب وان كان الذكر له دخل في تكوّن هذا الولد الا أنه ليس أباً عرفاً. اما امه فهي صاحبة البويضة، وحينئذ لنا ان نقول: بانه لا تأثير على الاعتماد المتبادل والترابط عدا ما قلناه من أنّ هذا المولود ليس له أب.

٤) هل في الاستنساخ نسف لكرامة الانسان التي عبّر عنها القرآن الكريم ﴿ **ولقد كرمنا بني آدم** ﴾ واذا اصبح الاستنساخ امراً ممكناً فما هي الطرق التي نحافظ فيها على كرامة الانسان وتعزيزها ؟ وما المقصود بالكرامة

هنا على وجه التحديد؟

والجواب: ان المقصود بالكرامة التي اعطاها الله تعالى لبني آدم هو منحه اياهم العقل والتفكير للوصول إلى مدارج الكمال، وحينئذ لا يوجد في الاستنساخ نسفاً لهذه الكرامة التي اعطاها الله لبني آدم وهي موجودة في هذا المستنسخ الذي هو من ولد آدم ولو عن طريق أمه.

نعم، قلنا: إن الاستنساخ إذا وصل إلى حدٍّ يوجب اختلال النظام فهو أمر غير سائغ لما تقدم.

٥) هل سوف تتعرض حقوق الانسان للتهديد من اجراء الاستنساخ البشري؟ وهل ستنتهك وتهدد الحقوق الاخلاقية؟ وهل في الاستنساخ تضرر لمصالح الفرد أو المجتمع؟

والجواب: إذاكان الاستنساخ قد طبق بصورة واسعة بحيث كان يؤدي إلى اختلال النظام (كما تقدم) فهو تهديد لحقوق الانسان وانتهاك للحقوق الاخلاقية وتضرر مصالح الفرد والمجتمع ولهذا فقد منعنا من الاستنساخ إذا كان بصورة يؤدي إلى اختلال النظام.

٦) هل في الاستنساخ انتهاك حقّ حرية الانجاب؟

والجواب: اننا إذا منعنا الاستنساخ بصورة واسعة لانه يؤدي إلى اختلال النظام فقد يصدق انتهاك حرية حق الانجاب ولكن هذا الانتهاك الذي يحصل انما يُقبل لدفع المفسدة الكبيرة العظيمة الناشئة من الاستنساخ الذي يؤدي إلى اختلال النظام، وكلما تزاحم فاسد مع الافسد فنقدم الفاسد على الافسد لو صدق عنوان الفاسد في صورة المزاحمة.

ولكن مع هذا نقول: إن حرية حق الانجاب لا تنتهك فيما إذا سوّغنا

الاستنساخ لكل أحد بصورة لا يؤدي إلى اختلال النظام كما لو أراد كل انسان ان يستنسخ فرداً منه بحيث يكون الفاصل بين الاصل والنسخة خمسين سنة مثلاً، وبهذا لا يكون حرية حق الانجاب منتهكاً إذا منعنا الاستنساخ بصورته الواسعة.

٧) في الاستنساخ لم يتخلق المولود من مادتين وراثيتين (من الزوج والزوجة) بل تخلّق من مادة وراثية واحدة، فالذكور هم نسخ الزوج والاناث هم نسخ الزوجة من جهة التركيب الوراثي، فهل عدم التخلق إلّا من مادة وراثية واحدة يجعل الاسرة غير مالكة لتسمية الأولاد بـ(اولادنا) أو هم اولاد الاسرة رغم ان التخلق كان من مادة وراثية واحدة؟

والجواب: اننا قلنا ان الأولاد عرفاً على كل تقدير هم أولاد صاحبة البويضة فقط، لاننا في خصوص النسب لا نحتاج إلى صدق التولد فقط بل نحتاج إلى صدق التولد وصدق الوالد والوالدة، ولا يصدق الوالد عرفاً إلّا على من كان الولد من مائه ولا تصدق الوالدة عرفاً الّا على من كان الولد من بويضتها، وهنا تصدق الوالدة فقط على من كانت البويضة منها.

٨) إذا فتح الاستنساخ الخلوي الباب لتخليق عدد لا نهائي عن الاشخاص المتماثلين وراثياً، فهل هذا الامر يمثل انتهاكاً لمفهومنا حول الخصائص الفردية الاساسية لكل كائن بشري؟ وهل يمكن فرض قيود على عدد النسخ البشرية التي يمكن الحصول عليها من شخص واحد؟

والجواب: ان الاستنساخ لو طبق بصورته الواسعة فهو يؤدي حتماً إلى اختلال النظام وبهذا تنتهك حقوق الفرد الاساسية وتضيع العدالة ويخرج المجتمع عن كونه مجتمعاً بشريّاً. وقد تقدم أيضاً ان القيود التي توضع على

عدد الاستنساخ البشري هي قيود شرعية ترجع إلى قيد واحد وهو ان يكون الاستنساخ مؤدياً إلى اختلال النظام.

٩) هناك قيم غير مقبولة في أي بلد من بلدان العالم، قد التزمت كافة البلدان بحظرها مثل القيم التي تتعلق بجرائم الحرب والرق والجرائم التي ترتكب بحقّ الانسانية، فهل الاستنساخ هو قيمة غير مقبولة على الاطلاق حتى يحظر حظراً الزامياً عالمياً؟ أو يوقف النشاط فيه أو يعلّق؟ كما هو الحال في الحظر على التكنولوجيا النووية؟

والجواب: ان الاستنساخ إذا كان يؤدي إلى اختلال النظام كما إذا طبق بصورة واسعة فهو الذي ينبغي ان يحظر حظراً عالمياً وهو قيمة غير مقبولة في كل بلدان العالم، فان الشريعة المقدسة وحكمة الله البالغة جرت على التمايز بين البشر، فكل ما يؤدي إلى عدم التمايز فانه يؤدي إلى اختلال النظام وهو قيمة غير مقبولة، أما إذا كان الإستنساخ غير مؤدٍّ إلى اختلال النظام فلا يوجد أي مبرر لمنعه، بل في منعه انتهاك لحق حرية الانجاب.

نعم، قد يمنع الحاكم الشرعي منه منعاً حكومياً لمصلحة تقتضي ذلك، وهذا المنع يكون مؤقتاً طبعاً.

١٠) في الاستنساخ البشري منافع علاجية (لا سيما فيما يتعلق بالعقم) وفي الاستنساخ البشري مجموعة كبيرة من المخاطر، فكيف نوازن بين المنافع والاخطار تمهيداً لأخذ القرار؟

والجواب: إذا ثبت في وجود الاستنساخ البشري مخاطر، فلا يجوز الاقدام عليه لان الإسلام حرّم العمل الذي فيه ضرر على الغير فقال رسول الله ﷺ: **«لا ضرر ولا ضرار في الإسلام»**.

ثم ان الموازنة بين المنافع والاضرار وان كان هو قانون معمول به في اصول الفقه ويسمى بقانون التزاحم، ويقدم أخف الضررين أو يقدم ما فيه مصلحة مهمة على ما فيه مفسدة غير مهمة. الا ان هذا في خصوص ما إذا لم يكن هناك طريق آخر للخلاص من التزاحم كما لو لم يكن للانجاب الا طريقة التكاثر الخلوي فحينئذ ينظر إلى منافع هذه الطريقة وإلى مخاطرها فيرى إذا كانت المنافع اكثر قدّم الفعل وان كانت المخاطر اكثر قدّم المنع. اما إذا وجدت طريقة اخرى للتناسل والانجاب وهي الطريقة المألوفة من التلاقح الجنسي، فلا مبرر للنظر إلى منافع الاستنساخ وقياسها ومقارنتها مع مخاطره كطريق لاخذ القرار، بل أي ضرر يحصل على الاخرين من اجراء عملية الاستنساخ فهو المبرر للمنع منه مادام الطريق للانجاب غير منحصر فيه.

ثم اننا قد تقدم منّا الارشاد إلى إقامة الاستنساخ على الحيوان لفترة من الزمن ليؤمن من أي ضرر فيه قبل اجرائه على البشر.

١١) ما هي مسؤولية الافراد والمجتمعات امام تطبيق الاستنساخ؟

والجواب: ان مسؤولية الافراد والمجتمعات امام تطبيق الاستنساخ المحرّم هو المنع والدفع الذي يحصل بالقوة وفرض العقوبات البدنية والمالية لمن يقدم على اختلال النظام سواء كان استنساخاً أو غيره.

١٢) إذا اخذنا خليّة من جسد زيد ووضعت في بويضة زوجته المسلوبه النواة، وعولجت بقصد اصدار نسخة وراثية طبق الاصل لصاحب الخلية الجسدية، ولكن حفظت في التبريد العميق لانتظار الوقت المناسب لوضعها في رحم الزوجة وفي فترة الانتظار مات الزوج ثم بعد ستة اشهر

زرعت اللقيحة في رحم الزوجة وولدت ولداً بعد موت أبيه بسنة ونصف مثلاً، فهل يستحق هذا الولد الذي يشبه الأب تماماً ارثاً من ابيه ؟

ونفس هذا المثال إذا اتفق ان مات الأب والام معاً ثم زرعت اللقيحة في رحم حاضن (مستأجَر) فهل يستحق هذا المولود ارثاً من أبويه ؟ وما علاقته بالرحم المستأجَر ؟

والجواب : قلنا إن هذا الولد المستنسخ ليس له أب لان الأب (الوالد) عرفاً هو ماكان الوليد من مائه وهذا الوليد ليس من ماء الزوج فلا يستحق منه أرثاً ، وحتى لو كان قد صدق على الزوج بأنه أب للولد فانه لا يستحق الولد من أبيه ارثاً لان أدلة الارث دلت على ان الولد الذي هو موجود في حياة الأب يرث من ابيه ولو كان جنيناً بشرط ان يولد حيّاً ، اما هذا الولد المستنسخ فهو لم يكن موجوداً في حياة أبيه حتى على مستوى الجنين فلا تشمله ادلة استحقاق الارث .

وأما بالنسبة لإرثه من أمه فيما إذا كانت أمه قد ماتت قبل ان يوضع في الرحم المستأجَر فهو ايضاً لا يستحق من أمه (التي هي صاحبة البويضة) شيئاً وذلك لعدم كونه ولداً في حياتها ولو على مستوى كونه جنيناً فلا تشمله أدلة استحقاق الارث .

١٣) إذا وجدت نسخ متعددة طبق الاصل من انسان واحد ، ووقعت جريمة قتل من أحدهم فقد كان سابقاً يكون الدليل عليه هو بصمات أصابعه لعدم وجود مشابه له في الخارج ، ولكن هذا الدليل سوف لن يكون كافياً مع وجود الاستنساخ لتحديد القاتل لوجود اشخاص آخرين يشبهونه في بصمات الأصابع ، فهل الاستنساخ إذا طبق بصورة واسعة يقضي على العدالة

ويعطلها ويوجد الفوضى ؟ ام نمنع الناس من التعامل مع المستنسخين في بيع أو شراء أو دين أو وعد أو عهد ؟ وهذا انما يحلّ بعض المشكلة لا كلها .

والجواب : ان الاستنساخ إذا طبق بصورة واسعة ، فانه يؤدي حتماً إلى اختلال النظام والقضاء على العدالة ولهذا يكون محرّماً . ولكن لا مبرر للمنع الشرعي من ايجاد نسخة لزيد الذي يتميّز عن نسخته بخمسين سنة مثلاً .

١٤) إذا جاءت شركات الاستنساخ واعلنت عن عملها ، فتعامل معها عالِم كبير على ايجاد نسختين منه ، وعملت الشركة له تلك النسخ ، وبعد ان كبروا كانوا غير بارعين في العلم كابيهم والسبب يعود لعدم تحصيلهم على مراحل التدريب العلمي اللازم وعدم الجَوّ المناسب فهل تعتبر تلك الشركات متهمة بالتدليس لانها لم تبيّن ذلك الامر لصاحب العقد من الأوّل ؟

والجواب : ان العقد الذي يكون من قبل الشركة مع هذا العالم قد يكون على ايجاد نسختين منه فقط وقد يكون على ايجاد نسختين منه مع كونهم بارعين في العلم كأبيهم .

فان كان العقد على النحو الأوّل فهو عقد صحيح وينتهي الوفاء به بتقديم النسختين إلى العالم فان لم يوفر العالم للنسختين مراحل التدريب العلمي اللازم ولم يوفّر لهم الجوّ المناسب فلا علاقة بالشركة التي انجزت العقد ووفت به كاملاً .

واما إذا كان العقد على النحو الثاني ، فقد يستشكل في صحته من باب ان براعة النسختين بحيث يكونان كأبيهم هو امر لم تقدر عليه شركة الاستنساخ ، واذا كان غير مقدور عليه فلا يصح شرطه في ضمن العقد لان يؤدي إلى كون العقد غررياً وباطلاً .

ثم لو تنازلنا عن هذا الاشكال وافترضنا ان الشركة لها قدرة على ايجاد النسختين بحيث يكونان كأبيهم في العلم والمعرفة، فحينئذ إذا لم تتمكن الشركة من ذلك فلا يمكن القول بايجاد خيار التدليس لفسخ العقد، حيث ان هذا العقد ليس كبقية العقود التي تكون على البضائع بحيث يحصل الفسخ فيرجع المال إلى صاحبه وترتجع السلعة إلى صاحبها، ولهذا قد يقال بالزام الشركة بارجاع قسم من المال إلى من تولدت النسختان منه يحكم به اهل الخبرة وقد يقال بفسخ الاجرة المسماة فتستحق الشركة اجرة المثل لانه عمل برضا صاحب الخلية والبويضة.

١٥) إذا وجد انسان مستنسخ، ولكن نسخاً باكرة منه محفوظة في التبريد العميق معروضة للبيع متى شاءت النساء ان يشترينها إذا كنّ يرغبن في طفل. فحينئذ تبقى النساء تنتظر لترى النسخة كيف هي، فاذا أعجبتها ذهبت لشراء نسختها المحفوظة في التبريد، وحينئذ يتوجه السؤال عن جواز هذا العمل وصحة البيع؟ وما هي نسبة النسخة الاولى للثانية والثالثة والرابعة؟ وهل يرث من صاحب النواة والبويضة المنزوعة النواة؟ واذا كان الارث قد قُسّم سابقاً فهل له الحق في الرجوع عليهم او على ورثتهم إذا كانوا قد ماتوا باعتبار ان حقّه في الارث مقدّم على حق الوارث من أخوته؟

والجواب: إنه لا دليل على حرمة هذا العمل فيما إذا كان لا يؤدي إلى اختلال النظام.

واما البيع للنساء اللاتي يرغبن في الحمل بهذه الصورة فهو أيضاً بيع صحيح يشمله اوفوا بالعقود.

واما بالنسبة بين النسخ فهي نسبة الاخوّة إذا كانت النسخ تشترك

في الأم وهي صاحبة البويضة.

واما الارث من صاحبة البويضة فلا يكون صحيحاً لِما تقدم من أن أدلة الإرث تشمل الولد الموجود فعلاً وحين موت الأم ولو كان على مستوى كونه جنيناً بشرط أن يولد حيّاً. اما هذا الولد الذي سوف يوجد بعد موت أُمه فلا تشمله ادلة الارث من والدته سواء قسمت تركة امهام لم تقسم.

١٦) إذا أوجد انسان نسخة له وهو في سنّ الثلاثين ونسخته حينما تبلغ العاشرة من العمر سيكون هو في سن الاربعين فاذا مرض بمرض السرطان الناجم عن الوراثة وعلم الاطباء ان الصغير سيكون مصيره ذلك، فهل يجوز لهم ان يجروا عملية جراحية للصغير (كأن يزيلوا العضو المماثل الذي ابتلي بالسرطان) بدون إذنه وبدون مرض حالي ؟

والجواب: إذا كان اطباق العلماء على ان مصير الولد هو مصير من أُخذت الخلية منه أي حصل العلم بالاصابة فيجوز اجراء العملية ولو بدون مرض حالي، وهذا الجواز انما يكون في صورتين:

الاولى: أن يكون الولد بالغاً عاقلاً وقد اذن في ذلك.

الثانية: أن يكون باذن وليه إذا كان صغيراً أو غير عاقل.

١٧) ان بقاء النوع في صور الحياة الراقية ومنها الثدييات (حيوان أو انسان) يعتمد على التكاثر التزاوجي بين الذكر والانثى. وقد ثبت ان الجينات الوراثية عرضة لحدوث ما يسميه علم الوراثة « طفرات » يتحول معها الجين السويّ إلى جين مريض. وللتخلص من هذه الجينات المريضة ما يحدث للخلية الجنسية (البويضة أو المني) حيث تطرد نصف حصيلتها الارثية، فاذا التحم النصفان الذكري والانثوي تكونت خلية كاملة (وهي البويضة الملقحة

التي هي أول مراحل الجنين) كما هي سائر خلايا الجسم وحينئذٍ ان بقيت جينات مريضة في النصف الذي لقح فلعل النصف الآخر القادم من الزوج الآخر يغلبها ويكبحها عن احداث المرض.

اما كيف تطرد الخلية الجنسية نصف حصيلتها الارثية ومتى ؟

فالجواب: عندما تكون الخلية الجنسية مخصّبة (قابلة للتلقيح)، وتوضيح ذلك: إن الخلية الجنسية عند انقسامها الأخير الذي تتهيأ به للقدرة على الإخصاب لا ينقسم الشريط الكروموسومي إلى نصفين يكمل كل منهما نفسه، بل تبقى الاجسام الصبغية سليمة ويذهب بعضها ليكوّن نواة خلية والنصف الآخر ليكوّن نواة خلية، فتكون نواة الخلية الجديدة مشتملة على ثلاثة وعشرين فرداً من الاجسام الصبغية لا على ثلاثة وعشرين زوجاً ويسمى هذا الانقسام بالانقسام الإختزالي، أي إن النواة فيما يختص بالحصيلة الارثية هو نصف نواة.

هذا كله في التكاثر التزاوجي، أما إذا كان التكاثر لا تزاوجياً فستبقى الجينات المرضية الحاصلة من الطفرات على حالها من دون طرد لبعضها، فان تمّ صنع نسخة عن نسخة لأجيال عديدة فستتراكم الجينات المرضية مع حدوث طفرات جديدة حتى تصاب الاجنّة بالتشوهات الخلقية أو الموت، فهل هذا الاعتبار يكفي لمصادرة الموضوع من اساسه فيمنع الاستنساخ مطلقاً ؟ أو هل يشرع بالاستنساخ للنسخ المأخوذة من الأصل فقط ولا نسمح بالاستنساخ عن الاستنساخ الذي يسمى بالاستنساخ العمودي ؟

والجواب: إن الاستنساخ الذي لا يؤدي إلى اختلال النظام الذي حكمنا بجوازه من الناحية الاولية لابدّ من تقييده بعدم اشتماله على الضرر

الذي يصيب الاجنّة من قبيل تشوهاتها الخلقية، وعلى هذا فكل مرتبة من الاستنساخ تكون مشتملة على الاضرار بالجنين تكون محرمة، لان الحديث النبوي القائل «لا ضرر ولا ضرار في الإسلام» يكون مفاده شاملاً حتى للضرر بالجنين.

١٨) يستخدم الاستنساخ لتوليد المادة اللازمة لنقل عضو أو نسيج عضوي. وهذا الاستنساخ يتم في مراحل:

أ) أخذ الخلية من كبد أو رئة أو معدة الخ... وزراعتها حتى تنقسم إلى مئات الخلايا من نفس الكبد أو الرئة أو المعدة.

ب) انتاج أجنة لكي نحصل منها على الاعضاء.

ج) انتاج بشر عاديين ليكونوا مصادر (لقطع الغيار).

فمن وجهة نظرالدين تكون العملية الاولى جائزة للاستفادة منها حالاً أو بعد ان تخزّن في التبريد العميق.

أما العملية الثالثة فهي محرمة شرعاً لان الفرد المستنسخ له كل الحقوق التي للآخرين فلا يجوز ان يجعل احتياطاً لقطع غيار غيره وإن كان الباعث على وجوده هو ترميم قطع غيار غيره بل لا يجوز له ان يفرّط باعضائه الاساسية التي لا يعيش بدونها من أجل الآخرين كما صرح بذلك القرآن الكريم حينما خاطب البشر بقوله: ﴿**ولا تلقوا بأيديكم إلى التهلكة**﴾[1] وكذلك الامر في العملية الثانية، فان الشارع قد حرّم الاعتداء على الجنين حتى في صورة كونه نطفة لان النطفة هي مبدأ نشوء الانسان، ولا يجوز اسقاط مبدأ نشوء الانسان ولا التفريط به كما تقدم الدليل على ذلك، فلا نعيد.

---

(١) البقرة: ١٩٥.

١٩) إذا وجدت نسخة طبق الاصل من خلية زيد وبويضة زوجته هند المنزوعة النواة، فاذا كانت هذه هي ام النسخة (كما تقدم) ولا يوجد اب لهذا الوليد، فالسؤال هنا عن علاقة النسخة بالزوج فهل تكون النسخة هي ربيبة الزوج باعتبار شمول قوله تعالى: ﴿ **وربائبكم اللاتي في حجوركم من نسائكم اللاتي دخلتم بهن** ﴾[1]، للصورة التي نحن فيها؟

والجواب:

١) هو امكان التمسك باطلاق «الربيبة» للصورة التي نحن فيها، فسواء كانت الربيبة من ماء رجل آخر أو لم تكن من ماء رجل آخر فهي تربّى في حجر الزوج وهي من زوجة هذا الزوج فتكون محرَماً على الزوج إذا دخل بالزوجة.

ولكن قد يشكل على التمسك بالاطلاق حيث يقال إن معنى الربيبة غير معروف عند العرب[2] إذ يمكن أن يكون معناه هو بنت الزوجة التي تربى في حجر الزوج، وقد يكون معناها بنت الزوجة من ماء زوج آخر وتربّى في حجر الزوج الجديد، فلا يمكن التمسك بالإطلاق لإثبات سعة المعنى.

ولكن هذا الإشكال مبني على أن جملة «اللاتي في حجوركم من

---

(١) النساء: ٢٣.

(٢) قال في مجمع البحرين: ج ٢، ص ٦٤: ربائبكم: يعني بنات نسائكم من غيركم، الواحدة ربيبة لأن زوج الأم يربّيها غالباً في حجره.

وفي الميزان: ج ٥، ص ٢٧١، الربائب: جمع الربيبة وهي بنت زوجة الرجل من غيره. ويمكن أن يقال: إن المراد «من غيركم» هو لا من الزوج. والمراد «من غيره» أي لا من زوجها فيتمّ الإطلاق. ولكن من المحتمل أن يوجد قيد آخر وهو «من ماء رجل آخر» فلا يتمّ الإطلاق لإثبات السعة.

نسائكم اللاتي دخلتم بهن » هي قيد للربائب ونحتمل وجود قيد آخر وهو « من ماء رجل آخر ».

هذا، ولكن الصحيح هو التمسك بإطلاق الربائب لما نحن فيه، وذلك: لان جملة « اللاتي في حجوركم من نسائكم اللاتي دخلتم بهن » ليست قيداً للربائب، بل هي تفسير لها وذلك لعدم وجود قسمين من الربائب حتى تكون الجملة قيداً، بل عندنا قسم واحد للربائب وهي التي تُربّى في الحجور من نسائكم اللائي دخلتم بهن، فيتمّ الاطلاق لإثبات السعة للبنت التي من نسائنا اللاتي دخلنا بهن وتربى في الحجر غالباً وإن لم تكن من ماء رجل آخر.

٢) يمكن التمسك بفكرة تنقيح المناط ومناسبات الحكم والموضوع لاثبات المحرَمية بين الزوج وهذه البنت التي تكونت من نواة خلية (الزوج أو الزوجة) مع بويضتها المنزوعة النواة، بان يقال: إن النكتة في نظر العرف لتحريم « الربيبة » هي أنها بنتها ومتولدة منها وتربّى في حجر الزوج، وليست النكتة تولّدها من ماء رجل آخر، وبهذا يتمّ الحكم بالتحريم بين النسخة والزوج.

هل يمكن تجويز الاستنساخ بصورة مطلقة؟

أقول: ان التهويل القائم من عملية الاستنساخ للبشر قائم على ان تكون النسخ متشابهة مائة في المائة كنسخ الكتاب الواحد، ولكن ذكر بعض العلماء عدم وجود التشابه التام بين النسخ وذلك لوجود عدد ضئيل من الجينات (الصفات الوراثية) في سيتوپلازم البيضة المستقبلة[1]، فهل هذا

---

(١) راجع توصيات الندوة الفقهية الطبية التاسعة المنعقدة في (الدار البيضاء) ما بين ٨ ـ ١١ صفر

يكفي لعدم تحريم الاستنساخ لان دليله هو اختلال النظام القائم على التمايز واختلاف الالوان، وعند وجود الاختلاف ولو ضئيلاً فلا يحصل اختلال النظام؟

هذا آخر ما أردنا بيانه للمؤتمر للمناقشة والبحث، والحمد لله أولاً وآخراً.

← ١٤١٨ هـ ق، ١٤ـ١٧ يونيو، ١٩٩٧م، ص ٧.

المواكبة الشرعية
لمعطيات
الهندسة الوراثية

الهندسة الوراثية

(خصائص الجينوم البشرى)[1]

مقدمة:

إنّ الموضوع الذي بين أيدينا هو موضوع طبّي يحتاج إلى إعطاء الحكم الشرعي الفقهي من علماء الإسلام، وبما أنّ مجال اختصاصنا هو الفقه (القانون) إلّا أنّنا في هذا البحث سوف نجهد في بيان المعلومات العلمية الطبيّة مستندين في ذلك إلى ذوي الاختصاص، مع حذف بعض

---

(١) أقول: إنّ ما تقدم في صفحة ١١٧ بعنوان «الإستنساخ والإستتئام» كان عبارة عن بحث الاستتئام والاستنساخ الذي يعتبر مقدمة تمهيدية لبحث المواكبة الشرعية لمعطيات الهندسة الوراثية، حيث إنّ الاستنساخ والاستتئام هو تلاعب في الخليّة بحيث يؤدي إلى إيجاد التوائم المتشابهة، بينما بحث معطيات الهندسة الوراثية هو تلاعب في الجينات التي هي جزء من مكوّنات الخليّة.

الاصطلاحات الطبيّة والتركيز على المهمّ منها؛ تبسيطاً للمطالب العلمية التي يتوقّف البحث عليها للطالب الحوزوي الذي يهمّه معرفة ما هو دخيل في الحكم الشرعي بعيداً عن الاصطلاحات الخاصة في ذلك العلم.

فنقول: هناك اصطلاحات لابدّ من شرحها، وهي:

أولاً: **الخليّة**: يتكوّن الكائن الحي من خلايا، وتحتوي الخليّة على نواة في داخلها هي سرّ النشاط الحياتي فيها، ويحيط بالنواة غشاء نووي، وباقي مساحة الخليّة ـ فيما بين النواة وجدار الخليّة ـ سائل خلوي يسمى «السيتوپلازم».

ثانياً: **الكروموسوم**: هي أجزاء في داخل النواة تبلغ ثلاثة وعشرين زوجاً هي حوامل الصفات الوراثية التي تقرّر الصفات الوراثية للفرد.

ثالثاً: **الجين**: هو جزء من الكروموسوم، يحوي كلّ المعلومات الوراثية ومعلومات طريقة عمل الجسم؛ لأنّه هو المسؤول عن صنع البروتين. ويعتقد الباحثون أنّ عدد الجينات في البدن يتراوح بين ستّين إلى سبعين ألفاً موجودة داخل الخليّة، ولكنّ ما يعمل منها عدد محدود حسب حاجة وتركيب الخليّة.

رابعاً: **البروتين**: هو أساس نشاط الخليّة، والمسؤول عن صنعه هو الجين، فالانسولين بروتين هامّ لخفض السكّر في الدم واستقلابه في الجسم يتمّ صنعه بواسطة جين معيّن موجود على الكروموسوم رقم (١١).

وهذا البروتين يشتمل على سلسلة من الأحماض (قواعد نتروجينية)، فإن نقص أو اختلّت سلسلته فانّه يؤدي إلى مرض قد يكون خطيراً.

ثمّ إنّ الخليّة ـ التي تحتوي على الكروموسوم الذي يحتوي على الجين الذي يحتوي على البروتين ـ تختلف في عملها، فخليّة الدماغ تختلف عن خليّة الجلد التي تختلف عن خليّة اللسان التي تختلف عن خليّة الأمعاء في وظيفتها وعملها وشكلها.

وهذه الخليّة وإن كانت تحتوي على جميع الجينات إلّا أنّ الذي يعمل منها في خليّة الدماغ غير الذي يعمل في خليّة الأمعاء واللسان.

وقد وجد الباحثون أنّ (٢٠ ٪) من الجينات تعمل في كلّ خليّة للقيام بالوظيفة الحيوية للخليّة، بينما (٨٠ ٪) يختلف عملها حسب الوظيفة والموقع والزمن، فالجينات تعمل في وقت معيّن ثمّ تسكت، ويتجلّى ذلك بصورة واضحة أثناء تكوّن الجنين، ففي بداية تكوينه يعمل من الجينات عدد محدود، وعند بدء الخلايا بالتمايز لتكوين الخلايا الآكلة والهاضمة والعصبية وغيرها تتحرّك مجموعة من الجينات للعمل حسب أوامر الله سبحانه وتعالى، فاذا انتهت مهمّتها سكنت حتى يأتي أمر الله فتتحرّك من جديد لتؤدي وظيفة منوطة بها.

خامساً: الوراثة: إنّ الوراثة هي إحدىٰ الخصائص الكونية التي أودعها الله سبحانه في الأجناس المختلفة من مخلوقاته التي فيها الحياة ذات الحسّ والحركة والارادة (الإنسان والحيوان) أو ذات النموّ (النبات).

والوراثة موضوع قديم جدّاً، كان يعبّر عنها العرب بأنّها « نزعة عرق »، فقد جاء في حديث رواه أبو هريرة: أنّ رجلاً أتى النبي ﷺ فقال: يارسول الله، ولدي غلام أسود؟ فقال ﷺ هل لك من إبل؟ قال: نعم، قال ﷺ ما ألوانها؟ قال حمر، قال ﷺ: هل فيها مَنْ أورق؟ قال: نعم،

قال ﷺ : فأنّى ذلك ؟ ! قال : لعلّه نزعة عرق ، قال ﷺ : فلعلّ ابنك هذا نزعة »[١] .

ومن المعروف أنّ الوراثة هي عبارة عن انتقال الصفات الحسنة والسيّئة والأمراض القابلة للانتقال من الأُصول إلى الفروع .

ومما تقدّم اتّضح أنّ موضوعنا (خصائص الجينوم البشري) له أهميّة خاصّة من حيث اتّصاله بالوراثة وحفظ النسل وصيانة النسب ، فهو موضوع يتّصل بمقصد مهمّ من مقاصد الشريعة .

كما أنّ تسارع الكشوف حول الجينوم البشري والهندسة الوراثية وما يترتّب عليها جعلنا في حاجة إلى التنبيه لجوانب متعدّدة صاحبت تلك الكشوف ، أهمها :

أوّلاً : اتّضاح معالم وراثية خفيّة لمكوّنات الخليّة الجينية ، وإمكان التحكّم فيها .

ثانياً : إنّ هذا الاتّضاح لايزعزع إيمان المسلم ، بل يبصّره بما في نفسه من أسرار في شتّى الأطوار .

ثالثاً : إنّ هذه المعالم الوراثية مما تعلّقت بها إرادة الله تعالى الكونية ـ بصرف النظر عن حكمها ـ لأنّها عبارة عن استخدام قوانين وسنن أودعها الله تعالى في مخلوقاته .

رابعاً : النظر في الحكم التكليفي من المشروعية وعدمها ليتسنّى للملتزمين بالشريعة ـ في صورة عدم الجواز ـ الإحجام عن هذا العمل مباشرة ، والإحجام عن الإذن فيه أو المعونة عليه حتى فيما هو نافع ؛ فإنّ

---

(١) أخرجه البخاري ومسلم ، اللؤلؤ والمرجان ، حديث رقم ٩٥٧ .

النفع المادي لايكون على حساب لحوق الضرر المعنوي بالتحلّل من الحرام.

خامساً: النظر في الحكم الشرعي الوضعي (الآثار المترتبة على التصرّفات) فيما لو وقعت هذه التصرّفات ممّن لايلتزمون بالشريعة؛ كأحكام النسب والنفقات والإرث والزواج، وخاصة الفحص قبل الزواج.

سادساً: هناك أحكام شرعية للهندسة الوراثية تتّصل بالإعفاء من العقاب فيما إذا كان أثر الخلل وراثيّاً.

الهندسة الوراثية (قراءة الجينوم)

إنّ البحث في معرفة الجينوم البشري مستمر، ففي كلّ يوم اكتشاف لعدد من الجينات فيحدّد موقعها من الكروموسوم وما ينتجه من بروتين، ووظائف هذا البروتين في الجسم، وما هي الامراض التي تصيب الإنسان عند نقصه ،أو الاختلال في تسلسل أحماضه (قواعده النتروجينية)، فيستبدل بعض الحوامض المنتجة من الجين نتيجة طفرة وراثية تحوّل الجين من الوضع السليم إلى الوضع المعيب.

ولا تعرف أسباب الطفرات الوراثية في الجين، إلّا أنّ هناك عوامل عديدة تسبّب هذه الطفرات؛ مثل التعرّض للأشعّة أو بعض السموم أو العقاقير أو تلوّثات البيئة، وحتى التعرّض للأشعة فوق البنفسجية الموجودة في أشعّة الشمس.

وهذه الطفرات التي تحدث فتسبّب الإختلال في تسلسل الأحماض قد تصلح نتيجة لما أودعه الله تعالى في جسم الإنسان من آليّة إصلاح معظم الطفرات، وقد تكون الطفرة غير مسبّبة لمرض، كما قد تكون مسبّبة لمرض

قد يكون خطيراً .

أمثلة لبعض أنواع الجينات

١ ـ الجين المسؤول عن تكوين بروتين الانسولين يقع على كروموسوم رقم (١١) وهو جين صغير الحجم مكوّن من (١٤٣٠) زوجاً من القواعدالنتروجينية ، فإن نقص فانّه يؤدّي إلى داء البول السكّري .

٢ ـ ولكن جيناً آخر يتحكّم في بروتين العضلات يسمى « **دستروفين** » ، وهو جين كبير مكوّن من (٢٤٠٠٠٠٠) زوج من القواعد النتروجينية ، وإن حصل نقص في هذا البروتين فانّه يؤدّي إلى مرض قد يكون خطيراً .

٣ ـ وهناك جين يتحكّم في البروتين الهامّ الذي يسمّى « **بيتاجلوبين** » ، وهو جين مسؤول عن تكوين سلسلة « **الهيجو جلوبين بيتا** » ، قد يصاب بخلل بسيط في قواعده النتروجينية التي يكون عددها (١٦٠٠) قاعدة ، فيحدث مرض المنجلية ، وهذه الخلايا المنجلية سرعان ما تلتصق وتؤدي إلى حدوث جلطات متعدّدة في الجسم وخاصة العظام والطحال ، وقد تحدث في الدماغ وفي أثناء الحمل في المشيمة .

ونكتفي بهذا القدر من أنواع الجينات ، وعلى هذا فسيكون التعرّف على الجينات هو الموصل لنا إلى اكتشاف الأمراض والعاهات في الأجنّة ، والقيام بالمعالجة للأمراض الوراثية .

الأمراض الوراثية الناجمة من الجينات

تمكّن العلماء من حصر الأمراض الوراثية المنتقلة عبر جين واحد من كلا الأبوين ـ وهو « المرض المتنحّي »[١] ـ أو من أحد الأبوين ـ وهو « المرض السائد » ـ في سنة (١٩٩٤م) بـ (٦٦٧٨) مرضاً وراثياً ، وقد زاد هذا العدد بحلول عام (١٩٩٨م) إلى أكثر من ثمانية آلاف مرض وراثي ، وهناك الطفرات الوراثية في تركيب الجين ، فيتحوّل من الوضع السليم إلى الوضع المعيب . والذي زاد الأمر تعقيداً هو تنوّع الطفرات الوراثية ، فقد أحصى العلماء المختصّون بهذا النوع الدقيق من العلم مايزيد على ستمئة نوع من الطفرات .

هل ينتقل المرض الوراثي « المتنحّي » من الإنسان الذي يحمل جيناً مريضاً إلى ذرّيته ؟

إذا كان الإنسان يحمل جيناً مريضاً فهو يورثه لأبنائه ، ولكن لا يظهر المرض إلّا إذا كانت الزوجة حاملة لنفس هذا الجين المريض ـ وتكون نسبة ظهور « المرض المتنحّي » في الذرّية على المستوى السكّاني واحداً في الأربعة ـ وإلّا فإنّ الابن الوارث للجين المريض يكون حاملاً للمرض فقط وليس مريضاً . والذي يهمّنا هو ما تسبّبه هذه الأمراض من مشاكل عند اكتشافها أو عند اكتشاف الحامل للمرض ؛ مثل جواز الفحص قبل الزواج ، وأسرار المريض ، وحقوق الآخرين ، وحقوق المجتمع ، وما شابه ذلك .

ولذا فإنّ إجراء الفحص قبل الزواج لمعرفة الحاملين للجينات المريضة

---

(١) المرض المتنحّي : هو الذي ينتقل إلى الذرّية بنسبة واحد إلى الأربعة إذا كان الزوج والزوجة يحملان جيناً معيّناً مريضاً .

في الزوج والزوجة وتقديم النصح لهم أمر قد يكون مألوفاً في كثير من البلدان للتخلّص من المرض المحتمل الذي يصيب الذرّية

الفحص الطبّي قبل الزواج

هناك بعض الدول قد فرضت الفحص الطبّي قبل الزواج في أُمور:

١ ـ الأمراض المعدية.

٢ ـ الأمراض الجنسية.

٣ ـ فحص الحيوانات المنوية لمعرفة أنّها تعاني من العقم أم لا.

ولكن في هذا الزمان هناك من ينادي بفحص الجينات لمعرفة المريض منها؛ حيث إنّ الزوج والزوجة إذا كان كلّ منهما يحمل جيناً مريضاً فلا ينسب إليهما المرض بل هما سالمان، ولكن إذا تزوّجا فيأتي الاحتمال القوي بإصابة بعض الذرّية بالمرض المتنحّي.

ولكن نقول: إذا كانت الأمراض الوراثية المنتقلة عبر الجين المريض كثيرة كما تقدّم أنّها أكثر من ثمانية آلاف مرض ـ فما معنى الفحص الطبّي قبل الزواج للأمراض الوراثية خصوصاً مع صعوبة وعدم توفّر الفحوصات المختبرية لمعرفة حاملي هذه الأمراض الوراثية؟!.

والجواب: هناك أمراض تنتشر في بعض المجتمعات كمرض «**الثالاسيميا**» ومرض «**المنجليّة**» وأشباههما كمرض «**داء السكّري**»، فالمراد من الفحص الطبّي قبل الزواج الآن هو فحص الزوج والزوجة لمعرفة إصابة الجين بهذا المرض أم لا.

ولكن مما يحجّم دور الفحص الطبّي قبل الزواج هو ماذكرته المجلّة

العلمية الأمريكية« Scientific - American» الصادرة في (يونيو ١٩٩٤م) من أنّ (٨٠ ٪) من الأجنّة المصابة بالأمراض المتنحّية لاتنتج بسبب الوراثة من الأبوين وإنّما بسبب طفرات جينيّة تحدث في البيضة أو الحيوان المنوي أو البييضة الملقّحة. ونتيجة لذلك، فإنّ السياسة الصحيحة للتخلّص من الأمراض هي فحص جميع النساء الحوامل وجميع أجنّتهنّ لمعرفة الجين المصاب.

أمثلة من الأمراض المتنحّية

أ ـ مرض «الثالاسيميا»: ويسمّى **«أنيميا حوض البحر الأبيض المتوسط»**، وهو مرض ينتشر في اليونان وقبرص ومعظم البلاد العربية وإيران، وتتراوح نسبة حاملي الجين في هذه البلاد ما بين (٢ ـ ١٦ بالمئة) من مجموع السكان.

وبما أنّ حامل الجين المعطوب لايكون مريضاً، فانّه إن تزوّج بامرأة حاملة نفس الجين المريض فإنّ الذرّية ستصاب بالمرض بنسبة واحد إلى الأربعة على المستوى السكّاني، خصوصاً إذا حدث الزواج بين الأقارب.

ويعاني المصاب بهذا المرض من إصابات متعدّدة في جسمه وفي عظامه، كما انّ الطحال قد يتضخّم فيحدث اليرقان في بداية الأمر، وتتكوّن حصى في المرارة، أو يحدث ترسّب الحديد في الكبد والقلب وغيرهما من الأعضاء نتيجة لنقل الدم المتكرّر الذي يحتاجه المريض كلّ عام.

وطبعاً إنّ علاج هذا المرض مكلّف جدّاً خصوصاً في البالغين.

وهنا يمكن إجراء الفحص الطبي لكشف المرض بواسطة تحليل الدم

ولا حاجة إلى فحص نفس الجينات.

ب ـ مرض «**المنجليّة**»: وهو يصيب جين الأنيمياء المـنجليّة. وهـو مرض منتشر في الأصول الإفريقية، وتصل النسبة فيه إلى (٢٥٪) من جملة السكّان في بعض المناطق، وسببه هو خلل وتغيّر في بعض الأحماض التي ينتجها جين معيّن: (وهو الحامض الأميني الموجود في الموقع رقم (٦) من سلسلة بيتا الطويلة المكونة من (١٤٦) حمضاً أمينيّا)، فيظهر الخـلل فـي البروتين الذي يصنعه الجين المعيّن، وهذا التـغيّر فـي البـروتين يـؤدي إلى انحلال خلايا الدم الحمراء، فتتكسّر خلايا الدم الحمراء قـبل نـهاية عـمرها الطبيعي (العمر الطبيعي حوالي مئة يوم)، كما يؤدي هذا المرض إلى جلطات متعدّدة في الأعضاء المختلفة والأطراف، كما يـؤدي إلى إصـابات مـتعدّدة وخاصة في الرئتين والعظام.

وهذا المرض أيضاً يمكن معرفته بطريقة تحليل الدم ورؤيـة الخـلايا المنجليّة تحت المجهر.

الأمراض العامة «المرض السائد» تدخل في فحص الجينات:

تقدّم المرض الوراثي الذي ينتقل عبر جـين واحـد مـريض إذا كـان الطرف الثاني أيضاً مريضاً بنفس ذاك الجين، وتقدّم أنّ نسبة إصابة الذرّيـة كان بنسبة واحد إلى الأربعة على المستوى السكاني. أمّا الآن فنتعرّض إلى دور الجينات في أمراض كثيرة الشيوع؛ مثل أمراض القلب والذبحة الصدرية وضغط الدم وأنواع من السرطان ـ كسرطان القولون والثدي وغـيرها ـ مـن الأمراض التي تلعب فيها الجينات دوراً مهماً، وإن كان للبيئة أثـر فـي تـلك

الأمراض، كالتدخين والمخدّرات والزنا واللواط والسمنة، وحتى النوم والأكل والشرب والحركة... الخ.

ويسمى هذا المرض الوراثي «المرض السائد» وهو المرض الذي ينتقل من أحد الوالدين فقط إلى الذريّة بينما يكون الآخر سليماً، وعلى هذا فإذا تزوّج شخص بزوجة وكان فيه هذا المرض السائد دونها فإنّ نصف الذريّة سيصاب بهذا المرض. وأمّا إذا كانت الزوجة مصابة أيضاً بنفس مرض الزوج السائد فإنّ الذريّة كلّها ستصاب بهذا المرض.

ولهذا فإنّ الفحص للجينات في الأجنّة والأطفال والبالغين بل ومن يريد الزواج أمر من الأهمية بمكان؛ لأخذ الحيطة والحذر من الزواج بفرد تؤدي نتيجته إلى احتمال مرض الذرّية أو القطع بمرض قسم منها [١].

ومن كلّ ما تقدم تحدث لنا بعض التساؤلات التي تحتاج إلى إجابات شرعيّة، وخلاصة الأسئلة هي:

السؤال الأوّل:

يقول علماء الطب: إنّ أمراضاً وراثية خطيرة قد تصيب الذرّية بنسبة واحد إلى الأربعة إذا كان أبواهما سالمين ولكنهما يحملان جيناً معيّناً معطوباً، فهل يجوز أو يجب فحص الجينات الذي يكشف وجود الجين المعطوب عند الزوج والزوجة معاً لإعلامهما ذلك، خصوصاً مع قول الأطباء: بأنّ المرض قد ينتج من تفاعل بين الوراثة والبيئة، وإنّ العامل الوراثي مسؤول عن (٣٠

---

(١) هذه المعلومات الطبيّة مستلّة وملخّصة من بحث الدكتور محمّد علي البار. انظر: «نظرة فاحصة للفحوصات الطبيّة الجينية» بعد حذف الإصطلاحات التي لاتؤثر في البحث الفقهي.

٪) تقريباً عن حدوث المرض، بينما التفاعلات البيئية هي المسؤولة الأكبر ؟

والجواب على هذا السؤال واضح إذاكان الفحص عن الجين المعطوب لايتوقّف على عمل محرّم؛ فانّه عمل جائز لايشوبه اشكال.

وإنّما الإشكال في صورة توقّف هذا الفحص على عمل محرّم بعنوانه الأوّلي، فهل الفحص في هذه الصورة يكون جائزاً ؟

والجواب أيضاً بالإيجاب والجواز في صورة التماثل ما دامت الحاجة موجودة عند الطرفين للتعرّف على الجين المعطوب لإصدار القرار من قبل الزوجين بالزواج أو عدمه، أو إصدار القرار بالزواج مقيّداً بعدم الإنجاب في صورة وجود الجين المعطوب. وهذه الحاجة هي التي جوّزت هذا الفحص رغم وجود محرم لولا هذه الحاجة، والدليل على هذا الجواز هو أنّ أدلّة حرمة النظر إلى ما يحرم على الإنسان النظر اليه منصرفة عن صورة وجود حاجة إلى النظر، لذا نرى أنّ بعض نصوص السنّة قد أجازت للنساء النظر إلى عورات نساء أُخريات لمجرّد وجود حاجة إلى النظر وكشف الأمر. فالحرمة الموجودة منصرفة عن هذه الصورة التي يوجد معها حاجة إلى معرفة الجين المريض عند الطرفين ليترتّب عليه أمر معيّن، ولكن الجواز ـ كما تقدّم ـ مختصّ بصورة التماثل بين الكاشف والمكشوف عليه.

هذا، بالإضافة إلى وجود الدعوة في الشريعة الإسلامية لتخيّر الزوج زوجته لأنّه المبادر والبادئ بالرغبة في الزواج، فقد جاء في الحديث « تخيّروا لنطفكم فإنّ العِرق دسّاس »[١]، وورد « تزوّجوا في الحجز الصالح

---

(١) السرائر ٢: ٥٥٩.

فإنّ العِرق دسّاس »[١]، وورد « تخيّروا لنطفكم فانكحوا الأكفاء وأنكحوا إليهم »[٢] وورد « تخيّروا المرأة الصالحة السويّة »، وهو ما عُبّر عنه بالعِرق.

وهذه الدعوة إلى التخيير تشمل تخيير الزوجة لزوجها أيضاً؛ لنفس الملاك في تخيير الزوج زوجته، وإنّما ورد النص في الزوج لأنّه هو المبادر للاختيار غالباً.

وهذا التخيير الذي أمرنا الشارع به يشمل الصفات الأخلاقية والخلقية والصحّية، والصفات الخلقيّة والصحّية لا تتبيّن إلّا بالفحص قبل الزواج الذي فيه تشخيص المرض الوراثي وما يمكن أن يعالج به.

وعلى هذا يمكن أن يكون الفحص الجيني قبل الزواج هو من باب مبدأ الوقاية من الأمراض وتجنّب أسباب الإضرار بالبدن وسلامة نشأة الإنسان، كما يمكن أن يكون تجنّباً لأسباب انتقال العدوى؛ إذ اقتران زوجين مهيّأين للمرض ـ لكمون المرض في جين كلّ منهما ـ هو عدوى منهيّ عنها بقوله ﷺ: « لا يوردنّ ممرض على مصح »[٣]، وقوله ﷺ: « لا عدوى ولا طيرة ولا هامة، وفرّ من المجذوم فرارك من الأسد »[٤].

ومعنى « لا عدوى » هو أن لا يعدِ بعضكم بعضاً. لهذا كلّه فإنّ الفحص قبل الزواج مشروع شرعاً لما تقدّم.

---

(١) كنز العمال ١٦: ٢٩٦، ح ٤٤٥٥٩.

(٢) المصدر السابق: ٢٩٥، ح ٤٤٥٥٦.

(٣) أخرجه البخاري في صحيحه.

(٤) أخرجه البخاري وأحمد في مسنده وصحيحه.

السؤال الثاني:

وإذا عرف وجود الجين المريض عند الرجل والمرأة، فهل يحقّ للدولة أو لوليّ الأمر منعهما من الزواج ؟

والجواب: هو أنّ منع وليّ الأمر منوط بالمصلحة العامة، فاذا كان الجين المعطوب موجوداً في المجتمع بصورة كبيرة بحيث تزداد نسبة الإصابة بالمرض إذا تمّ أمر الزواج بهذه الصورة، ورأى وليّ الأمر المصلحة في أن يتمّ تزاوج الرجال ممّن أُصيب جينه بالمرض بنساء أُخريات من مجتمع آخر لم تُصَب نساؤه بهذا الجين المريض لتقلّ أو تنعدم نسبة الإصابة فحينئذٍ يصحّ لوليّ الأمر المنع من تزاوج المصابين بالجين المريض. وكذا الأمر في النساء إذا رأى وليّ الأمر المصلحة في منعهنّ من التزاوج بالرجال المصابين بالجين المريض أيضاً، وأمرهنّ بالزواج من مجتمع آخر يكون الرجال فيه سالمين من الجين المريض. كلّ ذلك جائز لوليّ الأمر إذا وجد في ذلك المنع مصلحة عائدة إلى المجتمع ولم يكن في الزواج الذي يطرحه وليّ الأمر مفسدة تزيد على مصلحة المنع.

السؤال الثالث:

وإذا لم يمنع الخطيب والخطيبة من الزواج وترك الزواج لإرادتهما، وكانت رغبتهما فيه أكيدة وتزوّجا، فهل يحلّ فحص الجينوم أثناء الحمل ـ حيث يمكن إجراء فحص مايسمى بالزغابات المشيمية في الأُسبوع السابع أو الثامن من بدء الحمل ـ ليعرف أنّ الجنين مصاب بهذا المرض أم لا ؟

والجواب: إنّ هذا الفحص لا أثر له في الحالات الاعتيادية؛ لأنّه إذا

كان المراد منه هو إسقاط الجنين بعد التعرّف على مرضه فهو أمر غير جائز عند الإمامية، فقد وردت السنّة عن طريق أهل البيت: المانعة عن إسقاط الجنين بعد انعقاده ولو كان في أيّامه الأُولى، حيث قال السائل للإمام عليه السلام: إنّه نطفة، فقال الإمام عليه السلام: «إنّ أوّل نشوء الإنسان نطفة». ففي معتبرة إسحاق بن عمار قال: «قلت لأبي الحسن (الإمام الكاظم عليه السلام): المرأة تخاف الحَبل، فتشرب الدواء فتلقي ما في بطنها؟ قال عليه السلام: لا، فقلت: إنّما هو نطفة، فقال عليه السلام: إنّ أوّل مايخلق نطفة»[(١)].

بالإضافة إلى إمكان استفادة الحرمة أيضاً من الروايات الكثيرة الواردة في وجوب الدية على من أسقط النطفة الملقّحة، فمن تلك الروايات صحيحة محمّد ابن مسلم قال: «سألت أبا جعفر (الإمام الباقر عليه السلام) عن الرجل يضرب المرأة فتطرح النطفة؟ فقال عليه السلام: عليه عشرون ديناراً، قلت: يضربها فتطرح العلقة؟ قال: عليه أربعون ديناراً...»[(٢)].

نعم إذا كان المراد من هذا الفحص للجنين التعرّف على مرضه لأجل العلاج فهو أمر جائز وإن توقف على محرّم لولا الحاجة إلى معرفة المرض وترتيب العلاج له؛ لأنّه تقدّم أنّ أدلّة حرمة النظر إلى الجنس المخالف منصرفة عن صورة وجود حاجة إلى النظر كمعرفة المرض لإعطاء العلاج للجنس المخالف أو للحمل ما دام عنوان الحاجة إلى معرفة المرض وعلاجه موجوداً.

---

(١) الوسائل ١٩: ب ٧ من أبواب القصاص في النفس، ح ١.

(٢) المصدر السابق: ب ١٩ من أبواب ديات الأعضاء، ح ٤.

فتوى المجمع الفقهي لرابطة العالم الإسلامي في إجهاض الجنين:

هذا، ومن الجدير بالذكر أنّ المجمع الفقهي الإسلامي لرابطة العالم الإسلامي في دورته الثانية عشرة المنعقدة في مكة (١٥ ـ ٢٢ رجب ١٤١٠ / ١٠ ـ ١٧ فبراير ١٩٩٠م) قد أصدر فتوى بخصوص الجنين المشوّه جاء فيها: « قبل مرور مئة وعشرين يوماً على الحمل إذا ثبت وتأكّد ـ بتقرير لجنة طبيّة من الأطباء المختصّين الثقات، وبناءً على الفحوص الفنّية بالأجهزة والوسائل المختبرية ـ أنّ الجنين مشوّه تشويهاً خطيراً غير قابل للعلاج، وأنّه إذا بقي وولد في موعده ستكون حياته سيّئة وآلاماً عليه وعلى أهله، فعندئذٍ يجوز إسقاطه. والمجلس إذ يقرّر ذلك يوصي الأطباء والوالدين بتقوى الله والتثبّت في هذا الأمر، والله وليّ التوفيق »[١].

أقول: إنّ هذه الفتوى تخالف ما عليه الإمامية من حرمة إسقاط الجنين حتّى وإن كان مريضاً مرضاً غير قابل للعلاج، بالاضافة إلى ما قاله المختصّون: إنّ « شدّة المرض تختلف تماماً من شخص إلى آخر، بحيث إنّنا نجد طفلاً يعاني من سكرات الموت والانتانات المتكرّرة، بينما ينمو طفل آخر له نفس نتيجة فحص الجينات نموّاً سليماً ولا يعاني سوى من نوبات ربو تحدث من حين إلى آخر، أو ينمو طبيعيّاً جدّاً ولا تظهر عليه أيّة أعراض حتّى يتزوّج ويبدأ يبحث عن مشكلة عدم الإنجاب ليتبين أنّه ليس لديه حيوانات منويّة بسبب عدم تكوّن القنوات المنويّة... »[٢].

أقول: إذا كان الفحص للجينات وإثبات المرض في الجنين لا يؤدي

---

(١) فتوى المجمع الفقهي لرابطة العالم الإسلامي.

(٢) د. محمّد علي البار، من بحث نظرة فاحصة للفحوصات الطبيّة الجينية: ١٨.

إلى حالة واحدة؛ بل بعض الأجنّة يولد ويعاني من سكرات الموت، وبعضها لايعاني إلّا من نوبات ربو في بعض الأحيان، وبعضها لاتظهر عليه أعـراض المرض إلّا بعد الزواج، فكيف يتحقّق موضوع الفتوى في الخارج وأنّ هـذا المرض الذي يعاني منه الجنين غير قابل للعلاج ؟ !

رأي الندوة المخصّصة لموضوع (الإنجاب في ضوء الإسلام) في الإجهاض:

جاء في التوصية التي انتهت إليها الندوة مايلي :

« استعرضت الندوة آراء الفقهاء السابقين وما دلت عليه من فكر ثاقب ونظر سديد، وأنّهم أجمعوا على تحريم الإجهاض بعد نفخ الروح ـ أي بـعد أربعة أشهر ـ وأنّ آراءهم في الإجهاض قـبل نـفخ الروح اخـتلفت؛ فـمنهم من حرّم بإطلاق أو كراهة، ومنهم مـن حـرّمه بـعد أربـعين يـوماً وأجـازه قبل الأربعين علىٰ خلاف في وجود العذر. وقد استأنست الندوة بـمعطيات الحـقائق العـلمية الطـبيّة المـعاصرة والتـي بـيّنتها الأبـحاث والتـقنية الطبيّة الحـديثة، فـخلصت إلى أنّ الجـنين حـيّ مـن بـدايـة الحـمل، وأنّ حياته محترمة في كـافّة أدوارهـا خـاصة بـعد نـفخ الروح، وأنّـه لايـجوز العدوان عليها بـالإسقاط إلّا بـالضرورة الطـبيّة القـصوى، وخـالف بـعض المشاركين فرأى جوازه قـبل تـمام الأربـعين يـوماً وخـاصّة عـند وجـود الأعذار »[١].

أقـول: إنّ هذه التوصية توافق فتوى علماء الإمامية إذا كان المراد من

---

(١) راجع بحث الأُستاذ الدكتور عبد الستار أبو غدّة / المواكبة الشرعية لمعطيات الهندسة الوراثية: ١١.

الضرورة الطبية القصوى هو موت الأُم إن لم يجهض الجنين.

السؤال الرابع:

وإذا حُلّت مسألة الإجهاض في صورة تلقيح ببيضات بماء الزوج خارج الرحم وفحصها، فهل يوجد محذور من إعادة البيضة الملقّحة السليمة إلى رحم المرأة بعد أن أُخذت من مبيضها بعد تحريضه على الإنتاج ورمي المعيبة المصابة بالمرض؟

والجواب: هو أنّ المرأة إن كانت محتاجة إلى هذه العملية من التلقيح خارج الرحم ولو لأجل الفرار من الحمل المريض، فحينئذٍ يجوز إعادة البيضة الملقّحة السليمة عن طريق النساء؛ وذلك لأنّ حرمة النظر منصرفة عن هذه الحالة التي فيها احتياج إلى النظر.

ولكن الكلام في رمي اللقيحة (قتلها) إذا كانت مصابة بالمرض؛ فإنّ هذه اللقيحة حالها حال الجنين الأصلي الذي يحرم قتله.

وقد يقال: إنّ دليل حرمة إسقاط الجنين يختصّ بصورة ما إذا كان الجنين في الرحم[1] (بطن الأم)، أمّا هذا الجنين فهو ليس كذلك، فلا حرمة في قتله.

ولكن الجواب: هو أنّ دليل حرمة قتل الجنين كان السؤال عنه من قبل السائل في صورة وجوده في بطن الأُم، أمّا جواب الإمام عليه السلام فهو مطلق خصوصاً عندما قال السائل للإمام عليه السلام: «إنّما هو نطفة» إشارة إلى اللقيحة

---

(١) هذا هو رأي السيد الإمام الخوئي ١ وتبعه عليه آية الله العظمى الميرزا جواد التبريزي، راجع صراط النجاة ١: ٣٥١، مسألة ٩٦٥.

التي هي مبدأ نشوء الإنسان، فقال الإمام عليه السلام: «إنّ أوّل نشوء الإنسان نطفة» وهذا الكلام من الإمام لا يفرّق فيه بين كونه في الرحم أو في خارج الرحم فانّه مبدأ نشوء الإنسان، ولا يجوز قتل مبدأ نشوء الإنسان حسب الرؤية المتقدمة.

السؤال الخامس:

وهل يجوز إفشاء سرّ المريض في حالة وجود جين مريض عنده، عندما يعلم بإرادته الزواج من فتاة تحمل نفس الجين المريض؟ وهل يجوز إفشاء سرّ قبيلة تحمل جيناً مريضاً، أو مجتمعاً يحمل جيناً مريضاً، فيوصى بعدم الزواج من هذه القبيلة أو ذاك المجتمع؛ لأنّ زواجهم سيؤدي إلى إيجاد نسل مريض يضرّ المجتمع الإنساني؟

والجواب: هو أنّ حرمة الغيبة أو كشف السرّ قد لوحظ فيها حق الفرد أو المجتمع، وهذا الحق ـ هنا ـ قد صادمه حق آخر فيما إذا كانت النتائج الضارّة نتيجة عدم كشف السّر تعتبر تعدّياً على حق الفرد أو المجتمع، وحينئذٍ قد يقال بأنّ أدلّة حرمة الغيبة منصرفة عن هذه الصورة التي يكون عدم الغيبة تعدّياً على حق الفرد أو المجتمع، أو نقول بوجود التزاحم بين الحقّين فيقدّم الأهمّ منهما، فإن كان حق الفرد في النصيحة أهمّ عقلائياً من حق الفرد المغتاب فتجوز النصيحة أو تجب ولا تحرم الغيبة حينئذٍ.

وهذا كلّه يقدّره الطبيب، فيستطيع أن يعرف أهميّة الغيبة من النصيحة أو العكس.

بينما الجواب الأوّل يجعل كشف السرّ (الغيبة) في هذه الصورة جائزاً

مطلقاً.

السؤال السادس:

وماذا يعمل الطبيب تجاه شركات التأمين التي تتحمّل التكاليف المالية للفحص عن المرض الجيني إذا طلبت الشركات معرفة نتائج الفحوص؟ وما هو الموقف بالنسبة لجهة العمل التي تطلب معرفة هذه النتائج؟

والجواب: هو أيضاً عدم حرمة الغيبة وكشف السرّ فيما إذا كانت النتائج الضارّة على شركات التأمين و جهة العمل بمقدار يهتمّ بها عقلائياً، فتكون أدلّة الغيبة منصرفة عن هذه الصورة أو يقال بوجود التزاحم بين حق الفرد المغتاب وحق جهة العمل وشركة التأمين، ويقدّم الأهمّ من الحقّين على الآخر.

السؤال السابع:

هل تتمكّن الدولة (أي وليّ الأمر) من إلزام الزوجين قبل عقد القران بالفحص الطبي المتعلّق بالأمراض الوراثية حتى لايكون هناك تغرير في عملية الزواج؟ وهل يعدّ هذا خروجاً على الحرّية الشخصية؟

والجواب: إنّ وليّ الأمر يلحظ المصلحة الاجتماعية الناشئة من الفحص الطبي، فإن كانت هنا مصلحة اجتماعية تقتضي ذلك جاز له الإلزام حتى يتبيّن للزوجين ما إذاكانت هناك أمراض وراثية تكون وبالاً على الذرّية أم لا، ويترك لهما تقرير مصيرهما بعد ذلك، بعد إبداء النصح لهما إن لم يلزم وليّ الأمر بترك الزواج في حالة خاصة.

السؤال الثامن :

إنّ الشخص الذي لديه الجين المصاب من كلا الأبوين وثبت أنّه مريض بالفعل مرضاً وراثياً ـ كمرض الثالاسيميا أو المنجليّة ـ فإن وصل إلى مرحلة الشباب وأراد الزواج فهل يجوز له أن يُخفي هذا المرض ويتزوّج بامرأة غير مريضة ؟ وهنا طبعاً ستكون الذريّة نصفها مريضاً بهذا المرض .

والجواب : إنّ الإقدام على الزواج من قِبل الزوج بامرأة صحيحة من دون إخبارها بمرضه الذي يؤدي إلى كون الذرّية نصفها مريضاً يعدّ تغريراً محرّماً ، ولأجل رفع هذا التغرير المحرّم لابدّ له من مكاشفتها الأمر ، فإن وافقت على الزواج فهو عمل جائز بلا إشكال ؛ إذ لاتغرير في الأمر .

السؤال التاسع :

وإذا لم يكن زواج المريض بالفعل من امرأة صحيحة جائزاً لأنّه تغرير محرّم ، فهل يجوز للشخص المريض بالفعل أن يبحث عن امرأة مصابة بنفس مرضه ليتزوّج بها ، في حين أنّ الذرّية ستكون كلّها مصابة بهذا المرض ؟

والجواب : إنّ عملية الزواج هذه بالنسبة إلى الزوجين لم تشتمل على غرر أصلاً .

ولكن هذا الزواج إن علمنا أنّه يجرّ إلى حصول الذرّية التي كلّها مصابة بالمرض فهل يكون جائزاً ؟

والجواب : إنّ أدلّة حرمة إدخال الأذى وتسبيبه للغير تشمل هذه الصورة ؛ فإنّ الزوج والزوجة كلاهما عالمان بأنّ الزواج هذا ـ في صورة الإنجاب ـ سيؤدي حتماً إلى إيجاد ذرّية عليلة (مريضة) ، والمرض نوع أذى

سبّبه الزوجان على الذرّية ، فـإن فـهمنا إطـلاق حـرمة الأذى الذي يسـبّبه الزوجان لذرّيتهما التي تأتي فيما بعد فيكون إنجاب الذرّية لهما حراماً ؛ ولذا إن قرّر الزوجان المريضان الزواج بدون إنجاب الذرّية فهو عمل جـائز بـلا إشكال ، ويبقى الإشكال في صورة الزواج منهما الذي يجرّ إلى الإنجاب .

الحكم الشرعي التكليفي للتصرفات في مجال الهندسة الوراثية:

أقـول: إنّ المسألة مستجدّة لم يكن فيها نصّ بخصوصها ، وحينئذٍ قد يقال بدخولها تحت النصّ القائل : « كلّ شيء هو لك حلال حتى تعلم انّه حرام بعينه فتدعه » [(١)] وأمثاله ، أو تحت البراءة من العقاب عند الشك في الحـرمة والحلّ استناداً إلى البراءة الشرعية « رفع ما لا يـعلمون » أو العـقلية « قـبح العقاب بلا بيان » .

ولكن قد يقال: إنّ قاعدة حلّية كلّ شيء (أصالة الإباحة التي هي في مقابل أصالة الحظر) وجريان البراءة وأدلّتها متوقّف على عدم وجـود نـصّ شرعي يحرّم التصرّف في هذا المجال . وهنا إذا كان التصرّف في الجـينات ـ في مجال الهندسة الوراثية بإزالة الجين المـريض أو وضـع جـين صـحيح ـ متوقّفاً على كشف العورة المحرّم عند الأخذ من الرجل أو المرأة أو الوضع في الرحم فهو عمل محرّم لايجوز إلّا في حالة المرض ، وبما أنّ الأمر في هـذه الحالة ليس فيه مرض الآن فهو أمر غير جائز .

ولكن الصحيح أنّ حاجة الزوجين لمعرفة الجين المريض من كـليهما وإزالته ووضع جين آخر صحيح إذا كانت هي حاجة عقلائية لأجل إنـجاب

---

(١) الوسائل ١٢ : ٦٠ ، ب ٤ من ابواب مايكتسب به ، ح ٤ .

جنين يفترض فيه كمال الصحة والوقاية من الأمراض المحتملة فيجوز النظر إلى العورة من المماثل، كما تقدّم ذلك في حالة أخذ الخليّة لدى الكشف على الجين المريض فيها، وكان دليلنا فيما تقدّم هو النصوص الشرعية التي تؤمَر فيها النساء بالنظر إلى عورات النساء لمجرّد وجود حاجة عقلائية تستوجب النظر.

وأمّا إذا كانت التصرّفات في مجال الهندسة الوراثية غير مشتملة على المحرّمات المتقدّمة ـ كما إذا كان الزوج هو الذي يأخذ خليّة المرأة الجنسية ليفحصها ـ فهو أمر جائز بلا أي إشكال، يستفاد منه علميّاً لأجل سلامة الجنين من المرض أو ما يطرأ عليه من بلايا، ووضع العلاج المبكّر له لأجل تخفيف آلامه أو زوالها، كما في قراءة الجينوم البشري الذي يهدف إلى معرفة أسباب الأمراض الوراثية وقابليّة حدوثها وعلاجها، وهي كثيرة جدّاً أهمّها: سرطان الثدي، وسرطان المبيض. وهذا البحث العلمي إذا لم يكن مشتملاً على محرّم آخر فلا إشكال فيه ولا نزاع في مشروعيّته.

العلاج الجيني

وقد يستفيد الزوج من هذه العملية ـ لأخذ الخليّة الجنسية من زوجته ومنه ـ استفادة عملية بإزالة الجين المريض ووضع جين صحيح، ممّا يؤدي إلى إنجاب جنين يفترض فيه كمال الصحة والوقاية من الأمراض المحتملة. وهذا قسم من التصرّف في مجال الهندسة الوراثية، ولكنه ليس تصرفاً في معرفة الجين المريض وأسبابه وقابلية حدوثه وإعداد الدواء له، بل هو إزالة جين مريض ووضع جين صحيح. وهذه العملية قد يقال باختلافها عن

الصورة المتقدّمة في الحكم.

والجواب: إنّ تبديل بعض الجينات الموجودة عند الزوج أو عند الزوجة بحيث يؤدي إلى تبدّل الصفات الوراثية للجنين بمعنى تبديل خلقة هذا الجنين لايكون محرّماً في نفسه؛ إذ تغيير الخلقة ليس محرّماً في نفسه، وإنّما المحرّم في الآية القرآنية ـ وهي قوله تعالى حاكياً عن إبليس ﴿ولآمرنّهم فلَيُغيرُنّ خلق الله ﴾[1] ـ هو الأمر بتغيير خلق الله الذي يكون المراد منه هو تغيير فطرة الإنسان، قال تعالى: ﴿ فطرةَ اللهِ الّتي فَطرَ الناسَ عليها لاتبديلَ لخلقِ اللهِ﴾[2].

وحينئذٍ سيكون تغيير الجينات جائزاً بشرط أن لايكون في هذه العملية خطر وضرر كبير على الأُم أو على جنينها الذي أُجري تغيير خلقته، خصوصاً إذاكان العذر هو تغيير فطرة هذا الإنسان الذي فطره الله عليها.

ثمّ إنّه يخطر بالبال وجود إشكال مهمّ وهو: في صورة تغيير بعض الجينات المريضة بجينات فرد آخر صحيحة تكون النطفة قد تغيّرت بعض جيناتها، وحينئذ لايطلق عليها أنّها نطفة الزوج أو بويضة المرأة، وحينئذٍ يكون وضعها في رحم الزوجة مشمولاً للنهي ولِلَعنِ مَن وضع نطفته في رحم يحرم عليه، كما ورد النص عن الرسول ﷺ وعن أئمة الهدى:[3] . وهذا الإشكال يعكّر علينا عملية التصرّف في الهندسة الوراثية بتبديل ودمج الجينات.

---

(١) النساء: ١١٩.

(٢) الروم: ٣٠.

(٣) انظر: الوسائل ١٤: ٢٣٩، ب ٤ من أبواب النكاح المحرم.

بالإضافة إلى أنّنا نقطع بأنّ الشارع المقدّس يحافظ على الأنساب أيّما محافظة، وحينئذٍ تكون الهندسة الوراثية في تبديل ودمج الجينات مخالفة لغرض الشارع المهمّ في المحافظة على الأنساب، إذ تكون الهندسة الوراثية للجينات مؤدّية إلى اختلاط الأنساب أو عدم معرفتها ولو في حالة الشك، وهو أمر على خلاف غرض الشارع في إثبات قواعد النسب.

الحكم الشرعي الوضعي للتصرّفات في مجال الهندسة الوراثية

إنّ التصرّفات سواء كانت محلّلة أو محرّمة لها آثار وضعية مترتّبة عليها تتعدى مرتكبيها؛ كبطلان النسب، أو عدم ثبوت النفقة والإرث. وقد شرّع الإسلام الزواج كوسيلة ضامنة لإثبات النسب على وجه صحيح، وقد أطلق عليها الفقهاء اسم «الفراش»؛ فكلّ ولد تلده الزوجة وهي في عصمة الزوج يكون مثبتاً للنسب، فلا حاجة إلى إثباته أو إقرار الزوج به إذا حصلت الولادة من الزوجة وكان الزوج ممّن يتصوّر منه الإحبال عادةً (وهو البالغ الذكر) وأن يولد الولد بعد ستة أشهر من إمكان الوطء العقلي أو العادي.

كما أنّ النسب يثبت في حالة وجود الزواج الفاسد ووطء الشبهة.

وأيضاً فإنّ النسب يثبت في حالة الإقرار أو حصول البيّنة عليه أو قيام الشهادة على الشهادة أو الشهادة على الشياع والشهرة.

وهذه الطرق التي تقدّمت من الشارع لإثبات النسب إنّما هي أمارات على ثبوته، فاذا علمنا بطريقة الهندسة الوراثية للجينات أنّ الماء الذي تكوّن منه هذا الجنين ليس هو كلّه من الزوجين بل أُدخلت فيه مياه جنسية أُخرى

واُخرجت مياه جنسية من الزوجين، فحينئذٍ لاتكون هذه الطرق الشرعية مثبتة للنسب؛ لأنّها طرق مثبتة للنسب مع كون الماء هو ماء الزوجين، أو طرق مع عدم العلم بأنّ الماء هو ماء غير الزوجين، أمّا إذا علمنا أنّ الماء لم يكن هو ماء الزوجين بأكمله فلا تفيد الطرق المتقدّمة لإثبات النسب؛ حيث نعلم أنّ النسب غير متحقّق لأنّه عبارة عن تلاقي ماءي الزوجين، أو عدم العلم بعدم تلاقي ماءي الزوجين مع شروط معيّنة، وهذا قد ثبت عكسه فلا نسب في البين.

وإذا لم يثبت النسب فلا تجب النفقة، كما لايثبت الإرث بين الجنين والزوجين، كما لاتثبت الاُخوّة بين هذا الجنين والأجنّة السابقة التي لم يتلاعب في جينات الزوجين لأجل التولّد، وهكذا تتفرّع فروع كثيرة على عدم جواز التلاعب في جينات الزوجين فيما إذا تصرّف بالتلاعب فيها. وواضح أنّ هذه التصرّفات يكون أثرها الوضعي منعكساً على غير المتلاعبين أيضاً؛ كأبناء الزوجين أو أخوات الزوجة أو إخوة الزوج وغيرهم.

السرّية في معلومات الهندسة الوراثية

إنّ الأصل في الأسرار التي يفضيها الإنسان للطبيب لتقديم النصح والعون له أن تكون سريّة، ولكن المهمّ هنا هو أنّ أسرار المرض الوراثي لايكشفه المريض للطبيب، بل إنّ الطبيب بنفسه يطّلع على هذا المرض من خلال اختبارات الهندسة الوراثية، ولا نصيب للمريض في معرفتها، فهل يجوز كشف هذا السرّ الذي اطّلع عليه الطبيب دون المريض؟

والجواب: لابدّ من مراجعة معنى السرّ، وهل هو مختصّ بما يفضي

به الإنسان إلى آخر مستكتماً إيّاه من قبل أو بعد، أم أنّه يشمل ما اطّلع عليه الإنسان دون معرفة الآخرين ؟

والصحيح أنّ السّر يشمل ما أُخبر به وكان مستكتماً قبل الإخبار أو بعده، ويشمل ما اطّلع عليه الإنسان وكان صاحب السّر لا يرضى بإفشائه؛ كأسرار الجيش الإسلامي إذا وقعت بيد إنسان مسلم، فلا يجوز إفشاؤها وإن لم يُخبَر بها من قبل أحد؛ لأنّ إفشاء السّر خيانة، وإفشاء سرّ الجيش خيانة وإن لم يخبر به من قبل شخص آخر.

على أنّ المرض الوراثي قد يكون عيباً من عيوب الإنسان، وكشفه للآخرين يدخل تحت عنوان كشف العيبَ المستور الذي هو محرّم بعنوان الغيبة التي ورد في حرمتها روايات كثيرة.

وكذا يدخل كشف العيب (المرض الوراثي) تحت عنوان « ذكر الأخ بما يكره »، وهو أيضاً محرّم في الشريعة؛ لحرمة إيذاء المؤمن المنصوص عليه شرعاً.

فالخلاصة: إنّ معلومات الهندسة الوراثية إذا كانت سرّاً أو عيباً أو يكره الفرد ذكرها عنه فيكون كشفها وذكرها محرّماً كما تقدّم.

ولكن، هل يوجد استثناء لحرمة كشف السّر أو كشف العيب أو ذكر الأخ بما يكره ؟

الجواب: نعم، إنّ إفشاء السّر وإن كان بحسب الأصل محرّماً إلّا أنّه قد يكون واجباً إذا حصل تزاحم بين حرمة إفشاء السّر ووجوب شيء آخر كدفع المرض عن المجتمع، أو يكون بكشف السّر زوال ضرر أهمّ عن الفرد وكان المزاحِم أهمّ وأقوى وأكثر مصلحة من حرمة كشف السّر.

وقد يكون إفشاء السّر جائزاً، كما إذا كانت حرمة إفشاء السّر قد زاحمت واجباً آخر وتساويا في الأهمية ولابدّ من أحدهما.

ثمّ إنّ الطبيب إذا اكتشف المرض الوراثي بنفسه، فهل يجوز له مصارحة المريض بذلك؟

الجواب: إذا كانت هناك مصلحة في المصارحة أو درء مفسدة في ذلك فتجب أو تجوز المصارحة تبعاً لأهميّة المصلحة أو أهمية درء المفسدة، وأمّا إذا لم تكن في المصارحة أيّة مصلحة تذكر أو دفع أيّة مفسدة تذكر فلا تجوز مصارحته بذلك؛ حيث لايكون في المصارحة إلّا الأذى والألم والعذاب.

الإذن في التصرّفات الوراثيّة

لابدّ من الإذن في التصرّفات العلاجية ـ سواء كانت أمراضاً عاديّة أو وراثيّة ـ لإحراز الجواز الشرعي، وهذا الجواز الشرعي يتوقّف على رضا الله سبحانه وتعالى ورضا الإنسان المالك لأعضائه المسلّط عليها.

أمّا إذا كان الانسان له وليّ أو وصيّ أو قيّم فلابدّ من إذن مَن له الولاية أو الوصاية أو القيمومة في التصرّفات العلاجية.

نعم، لوليّ الأمر الولاية العامة، فله الحق في الإذن العام في التصرّفات العلاجية لأفراد الأُمة إذا كانت هناك مصلحة تجيز ذلك أو توجبه.

ولا بأس بالتنبيه إلى أنّ الإذن في المعالجة ليس معناه عدم الضمان إذا حصل خطأ أو تلف حتى في صورة كون الطبيب حاذقاً ولم يقصّر في علاجه؛ وذلك لأنّ الإذن في العلاج ليس هو إذناً في الإتلاف، والإذن بالعلاج جاء

بالجواز الشرعي للعلاج، والجواز الشرعي لاينافي الضمان؛ كما في ضرب الطفل للتأديب فانّه أمر سائغ، ولكن إذا حصل تلف فالضمان موجود على الضارب.

كلّ ذلك لقاعدة «**من أتلف**»؛ فإنّ الطبيب هنا قد باشر الإتلاف، وهو غير مأذون فيه وإن كان مأذوناً في العلاج.

هذا، وقد وردت بعض الأخبار في المقام تؤيّد الضمان، منها: ما رواه السكوني عن الامام الصادق عليه السلام قال: قال أمير المؤمنين عليه السلام: «من تطبّب أو تبيطر فليأخذ البراءة من وليّه، وإلّا فهو ضامن»[١].

الخلل الوراثي هل ينقص أهليّة الإنسان؟

إنّ جميع الأمراض لاتنقص شيئاً من أهليّة الإنسان في تصرّفاته. نعم، مرض الموت الذي هو يزداد بصاحبه إلى أن يتّصل بالموت يضع تحفّظاً على أهليّة الإنسان في تصرّفاته لأجل حفظ حقوق الدائنين أو الورثة، فالتصرّفات التي تصدر ممّن هو مريض بمرض الموت تراقب، فإن كان فيها تبرّع صريح أو ضمني تُحسب من الثلث.

هذا كلّه في المرض الفعلي، أمّا المرض الكامن الذي يتوقع أن يظهر من مكمنه فلا عبرة به. ومن نافلة القول التأكيد على أنّ المعرّض للمرض لايجوز حرمانه من أيّ حق من حقوقه، سواء كانت في التصرّفات أو الأعمال والوظائف التي له حق في ارتيادها.

---

(١) المصدر السابق ١٩: ب ٢٤ من موجبات الضمان، ح ١.

هل يكون اكتشاف المرض الوراثي مانعاً من المؤاخذة؟

أي هل أنّ الإنسان الواجد للخلل الوراثي يكون مغلوباً على أمره فاقداً للإرادة؛ فلا يكون عمله المحرّم بالأصل محرّماً عليه ولا تكون عليه عقوبة؟

أقول: إنّ وجود جينات وراثية مسؤولة عن المرض مرّة تكون هي المسؤولة كليّاً عن تصرّفات الإنسان التي تترتّب عليها الحرمة والعقاب، ومرّة تكون هي المسؤولة جزئياً عن ذلك ويكون السلوك غير السويّ الذي انتهجه الفرد هو المكمّل لذلك التصرّف الذي يترتّب عليه العقاب والحرمة.

فإن كانت الجينات الوراثية من قبيل القسم الأوّل بحيث يعدّ تصرّفه بلا إرادة منه فلا يبعد أن يكون الإنسان مغلوباً على أمره، فلا حرمة عليه ولا عقاب، ولكن يترتّب عليه الحكم الوضعي إذا وجد، فيكون الوليّ هو المسؤول عنه.

وإن كان عمل الجينات في التصرّف من قبيل القسم الثاني فحينئذٍ لايكون العامل الوراثي هو المسؤول الوحيد، بل يكون لسلوك الإنسان أثر في ذلك، وبالتالي يكون الإنسان هو صاحب الإرادة في تصرّفه الذي تترتّب عليه عقوبة وتحريم؛ لأنّ السلوك الذي انتهجه كان باختياره وإرادته، وكلّ ما ينتهي من التصرّفات بعد ذلك تكون اختياريّة له؛ لاختياريّة سلوكه الذي أدّى به إلى هذه النتيجة مع ضميمة العامل الوراثي، وعلى هذا فلا يكون عمل الجينات قابلاً للإعفاء من الحرمة والعقوبة.

نعم، إذا شخّص الأطباء إن هذا الفرد مريض فيمكن إرجاء العقوبة لحين صحته لئلّا تكون العقوبة موجبة لضرر زائد على مقصود الشارع منها

الذي هو الزجر والردع.

كما انّ المرتكب لما يوجب العقوبة إذاكان ضعيفاً بحيث تكون العقوبة موجبة لتلفه إذا وقعت عليه أمكن استخدام وسائل العقاب الرمـزية ؛ وذلك: للجمع بين دليل عدم تأخير الحدّ أو التعزير ودليل حرمة اتلاف النفس.

فيتنزل إلى الحدّ أو التعزير الرمزي الذي لايكون فيه إتلاف للنفس ولا تأخير للحد أو التعزير، وبهذا يكون إعمال للحدّ والتعزير وعدم إتلاف النفس الضعيفة.

◘ ◘ ◘


الولاية في النكاح

الـولاية في النكـاح

نبحث في هذه المقالة «كما طلب منّا مجمع الفقه الاسلامي في الهند» الولاية في النكاح على مذهب الامامية، وينقسم البحث إلىٰ ثمانية أبـحاث هي:

١ ـ الولاية في النكاح على الصغير والصغيرة.

٢ ـ الولاية في النكاح على المجنون والمجنونة.

٣ ـ الولاية في النكاح على الباكر الرشيدة.

٤ ـ الولاية في النكاح على السفيه المبذر.

٥ ـ الولاية في النكاح على المملوك.

٦ ـ الولاية في النكاح للوصي لاحد الابوين مع فقد الآخر.

٧ ـ الولاية في النكاح للحاكم الشرعي.

٨ ـ الولاية في النكاح للوكيل.

وهذه الولاية في النكاح مما له الولاية (على القول بها) تكون شرطاً في صحة النكاح. واليك التفصيل.

البحث الأول: الولاية على الصغير والصغيرة:

فقد ذكر الفقهاء ثبوت الولاية على الصغير والصغيرة:

أولاً: للاب والجد من طرف الأب بمعنىٰ الأب فصاعداً فلا يندرج فيه اب ام الأب.

وثانياً: الوصي للاب أو الجد من طرف الأب مع فقد الآخر.

وثالثاً: للحاكم الشركي مع فقد الأب والجد وفقد الوصي لهما.

وهذا المقدار من الولاية «من القطعيات التي لا ينبغي الشك فيها» والذي يراد بحثه هنا هو ولاية الأب والجد من طرف الأب على الصغير والصغيرة.

وتدلّ عليه نصوص كثيرة مستفيضة منها:

١ ـ صحيحة محمد بن مسلم عن الامام الباقر عليه السلام «في الصبي يتزوج الصبية يتوارثان؟ فقال عليه السلام: **إن كان أبواهما اللذان زوجاهما فنعم...**»[1].

٢ ـ صحيحة محمد بن اسماعيل بن بزيع قال: «سألت أبا الحسن (الامام الرضا عليه السلام) عن الصبية يزوجها أبوها ثم يموت وهي صغيرة فتكبر قبل ان يدخل بها زوجها، يجوز عليها التزويج أو الامر اليها؟ قال عليه السلام: **يجوز عليها تزويج أبيها**»[2].

٣ ـ صحيحة محمد بن مسلم عن احدهما (الامام الباقر أو الصادق عليهما السلام) قال: «**إذا زوج الرجل ابنة إبنه فهو جائز على ابنه، ولا بنه أيضاً ان يزوجها.** فقلت: فإن هوىٰ أبوها رجلاً، وجدها رجلاً؟ فقال عليه السلام:

---

(١) وسائل الشيعة: ج ١٤، باب ١٢ من أبواب عقد النكاح، واولياء العقد: ح ١.

(٢) وسائل الشيعة: ج ١٤، باب ٦ من أبواب عقد النكاح، واولياء العقد: ح ١.

الجدّ اولىٰ بنكاحها»[١] وغيرها من الروايات التي تجيز زواج الأب والجد وتقدم زواج الجدّ عند المزاحمة[٢].

اضف إلىٰ ذلك عدم ثبوت خلاف عند الامامية إلّا ما ينسب إلىٰ ابن أبي عقيل من انكار ولاية الجدّ وكأنه استند في ذلك إلىٰ الروايات الحاصرة للولاية في الأب.

ولكن ما ذهب إليه ابن أبي عقيل فاسد، إذ لابدّ من رفع اليد عن حصر الولاية في الأب لوجود الروايات التي تثبت الولاية لهما ولا معارضة بينهما، إذ الروايات الحاصرة للولاية في الأب ظاهرة في ذلك والروايات المصرحة في ان الولاية للاب والجد نصّ في ذلك، فلا بدّ من رفع اليد عن الظاهر في الحصر لوجود القرينة على ذلك. أضف إلىٰ ذلك وجود الروايات التي تقدم عقد الجدّ على ابنه (والد البنت) فانها تقتضي اولوية ولاية الجد على ولاية الأب كما هو واضح.

هل يشترط في ولاية الجد حياة الأب أو موته؟

ذهب جماعة من قدماء الامامية إلىٰ اشتراط بقاء الأب في ولاية الجدّ.

كما ذهب جماعة من أهل السنة إلىٰ اشتراط موت الأب في ولاية الجدّ.

وقد كان دليل القدماء معتبرة الفضل بن عبدالملك وعن الامام الصادقعليه‌السلام حيث قال: «**إن الجد إذا زوّج إبنة إبنه وكان أبوها حيّاً وكان**

---

(١) المصدر نفسه: باب ١١ من ابواب عقد النكاح، واولياء العقد: ح ١ وغيره من الاحاديث.

(٢) المصدر نفسه.

الجدّ مرضيّاً جاز»(١).

وهذه الرواية لابدّ من رفع اليد عن ظاهرها وان كانت الدلالة فيها بمفهوم الشرط وذلك: لان الرواية يحتمل فيها: إرادة بيان الجواز في حالة وجود الأب، وكأنها تردّ على قول أهل السنة الذين اعتبروا موت الأب في ثبوت الولاية للجد، وعلى هذا الاحتمال لا يكون لها ظهور في اشتراط بقاء الأب في ولاية الجد.

كما يمكن القول بان المراد بالجواز هو الجواز على الأب بمعنىٰ انه ليس للاب معارضة الجدّ ونقض انكاحه لها، وعلى هذا ستكون الشرطية من قبيل القضايا التي تساق لبيان وجود الموضوع حيث إذا لم يكن الأب موجوداً لم يكن موضوع لمعارضة الجدّ.

وحينئذٍ إذا لم يكن للشرطية مفهوم كانت المطلقات التي جعلت الولاية للجد سالمة عن المقيِّد، فهي وان كان موردها فرض وجود الأب إلّا ان ذلك لا يوجب تقييداً في اطلاق جعل الولاية له.

على ان الاستصحاب يجري إذا حصل الشك في ثبوت ولاية الجد عند موت الأب(٢).

واما اشتراط موت الأب في ولاية الجدّ فهو باطل وذلك:

لان الرواَيات التي تقدم بعضها والتي جعلت الاولوية لزواج الجدّ في صورة ما إذا اراد كل من الأب والجد تزويجها بغير من يريد الاخر ان يزوجها

---

(١) وسائل الشيعة: ج ١٤، باب ١١ من عقد النكاح، ح ٤.

(٢) نعم الامام الخوئي﷫ لا يجري الاستصحاب هنا لانه حكم كلي ومبناه على عدم جريان الاستصحاب في الاحكام الكلية.

به ، فهي تقول : إن ولاية الجد أقوىٰ من ولاية الأب[١] ، وعلى هذا فلا يـؤثر في الولاية الاقوىٰ موت والاضعف ، كما ان موت الاقوىٰ أيضاً لا يؤثر فـي ولاية الاضعف. مضافاً إلىٰ اطلاق جواز تزويج كـل مـنهما عـلى الصـغيرة كالصغير[٢].

لا خيار للصغيرة (إذا زوجها الأب أو الجد) بعد بلوغها ورشدها:

نعم إذا زوج الأب أو الجدّ الصغيرة ، فبعد بـلوغها ورشـدها ليس لهـا الحق في ردّ الزواج ، بل هو لازم عليها ودليل ذلك هو :

١ ـ الروايات المطلقة التي تقدم بعضها القائلة بنفوذ عقد الأب والجدّ.

٢ ـ وروايات خاصة في المقام ، فقد ذكرت صحيحة عبدالله بن الصلت قال : « سألت الامام الصادقعليه‌السلام عن الجارية الصغيرة يزوجها أبوها ، لها أمر إذا بلغت ؟ قال: لا ، ليس لها مع ابيها أمر »[٣].

وصحيحة علي بن يقطين قـال : « سـالت الامـام الرضـاعليه‌السلام: اتـزوج الجارية وهي بنت ثلاث سنين أو يزوّج الغلام وهو ابن ثلاث سنين... فإذا بلغت الجارية فلم ترضىٰ فما حالها ؟ قال: لا بأس بذلك إذا رضي أبوها أو وليها »[٤] وغيرها.

نعم، هنا صحيحة محمد بن مسلم قال : « سالت الامام البـاقرعليه‌السلام عـن

---

(١) راجع وسائل الشيعة : ج ١٤ ، باب ١١ من عقد النكاح ، ح ١ و ٢ و ٣ وغيرها.

(٢) راجع وسائل الشيعة : ج ١٤ ، باب ١١ من عقد النكاح ، ح ١ و ٢ و ٣ وغيرها.

(٣) المصدر السابق : باب ٦ من عقد النكاح ، ح ٣.

(٤) المصدر السابق : باب ٦ من عقد النكاح ، ح ٧.

الصبي يزوج الصبية ؟ قال : **إن كان أبواهما اللذان زوجاهما فنعم جائز ولكن لهما الخيار إذا اردكا**»[١].

وهذه الرواية صالحة لتقييد ما تقدم من النصوص الدالة على نفوذ عقد الأب أو الجد بغير هذا الفرض (وهو ما لو كان كل من الزوجين صغيراً).

ولكن المشكلة: أنه لم يعلم قائل من فقهاء الامامية بهذا التقييد، وحينئذٍ تكون صحيحة محمد بن مسلم مهجورة بين الاصحاب معرض عنها، فتسقط عن الحجية. وبهذا تكون الروايات القائلة بنفوذ عقد الأب أو الجد على الصغيرة سالمة عن التقييد.

لا خيار للصغير (إذا زوجه الأب أو الجد) بعد بلوغه ورشده:

ويدلّ على هذا الامر الذي هو مشهور ومعروف بين الاصحاب جملة من الروايات منها :

١ ـ صحيحة الحلبي قال : «قلت للامام الصادقعليه السلام الغلام له عشر سنين فيزوجه أبوه في صغره أيجوز طلاقه وهو ابن عشر سنين ؟ قال : فقالعليه السلام: **اما تزويجه فهو صحيح واما طلاقه فينبغي أن تحبس امرأته حتىٰ يدرك**...»[٢].

٢ ـ صحيحة الفضيل بن عبدالملك قال : « سألت الامام الصادقعليه السلام عن الرجل يزوّج ابنه وهو صغير؟ قال : **لا بأس**»[٣].

---

(١) المصدر والباب السابق : ح ٨.

(٢) وسائل الشيعة : ج ٢٧، باب ١١، ميراث الازواج : ح ٤.

(٣) وسائل الشيعة : ج ١٥، باب ٢٨ من المهور، ح ٢.

وواضح ان اطلاق هاتين الصحيحتين هو نفوذ الزواج حتىٰ بعد بـلوغ الطفل وفسخه للعقد.

نعم، نسب إلىٰ الشيخ الطوسي وابن البراج وابن حـمزة وابـن ادريس القول بخيار الصبي في الفسخ والامضاء عند بلوغه ورشده وذكروا في وجه ذلك:

١ ـ التمسك بصحيحة محمد بن مسلم المتقدمة في جعل الخيار للصبي إذا بلغ.

٢ ـ يوجد ضرر في تزويج الابن قبل بلوغه حيث يجب عليه بذل المهر والنفقة دون مقابل، وهذا الضرر لا ياتَ في حق الزوجة الصغيرة لانها تأخذ المهر والنفقة من دون خسران، وحينئذٍ لابدّ من جـعل الخـيار للابـن لكـي يتمكن من دفع الضرر عن نفسه دون البنت لانها ليست بحاجة إلىٰ الخيار.

ولكن نقول:

١ ـ إن صحيحة محمد بن مسلم اما ان يؤخذ بها أو لا يؤخذ حيث إن مضمونها واحد وهو ثبوت الخيار للصبي والصبية إذا بلغا، فلا معنىٰ للاخذ بها في الصبي إذا بلغ دون الصبية، إذ ليست هذه الروايـة قـد عـبرّت بـجملتين احداهما عن الصبي والاخرىٰ عن الصبية حتىٰ يكون الاعراض عن احـدىٰ الجملتين وعدم الاعراض عن الاخرىٰ موجباً لحجة الثانية دون الاولىٰ، بل الرواية ذكرت جملة واحدة وهي «**لهما الخيار إذا ادركا**» فاما ان تقبل واما ان لا تقبل.

٢ ـ على ان لا ضر ولا ضرار حديث نافي للحكم الضرري، فلا يمكن ان يستفاد منه اثبات حكم الخيار للصبي.

تطبيقات

أولاً: الأم ليس لها ولاية على الصغير والصغيرة:

نعم ان الأم ليس لها ولاية على الصغير والصغيرة ولا الجد من قبلها ولو كان اب ام الأب، ويكفي في الاستدلال عليه بالاصل حيث إننا بعد عدم وجود دليل لفظي على ولاية الأم نشكّ في ولايتها، والاصل عدم الولاية.

وقد يقال: ان رواية ابراهيم بن ميمون عن الامام الصادقعليه السلام تدلّ على ثبوت الولاية للام أيضاً حيث قال الامام الصادقعليه السلام «**إذا كانت الجارية بين ابويها فليس لها مع أبويها امر وإذا كانت قد تزوجت لم يزوجها إلّا برضا منها**»[1].

ولكن هذه الرواية بالاضافة إلىٰ ضعف سندها بابراهيم بن ميمون حيث لم يرد فيه توثيق ولا مدح لا دلالة لها على انفراد الأم في الولاية، بل غاية ما تدل عليه ثبوت الولاية للام منضمة إلىٰ الأب وهذا مخالف للنصوص وللاجماع القائم على استقلال الأب في الولاية.

٢ ـ ان الحكم بعدم ولاية الأم مجمع عليه إذ لم يخالف فيه إلّا ابن الجنيد، فيكون الاتفاق المذكور حجة للحكم.

وإذا لم يكن ولاية للام فلا ولاية لمن يتقرب بها إلىٰ الصغير والصغيرة بالاولوية.

---

(١) وسائل الشيعة: ج ١٤، باب ٩ من عقد النكاح، ح ٣.

ثانياً: الاخ ليس له ولاية على الصغير أو الصغيرة:

إذا نظرنا إلىٰ الروايات في ولاية الاخ على الصغير والصغيرة فنراها مختلفة، إذ بعضها تثبت له الولاية كمعتبرة سماعة عن الامام الصادقعليه السلام في قوله عزّوجل «... ﴿إلا أن يعفون أو يعفو الذي بيده عقدة النكاح﴾[1] قال: هو الأب أو الاخ أو الرجل يوصىٰ إليه...»[2].

وبعضها ينفي عن الولاية كصحيحة الحلبي عن الامام الصادقعليه السلام قال: «سئل عن رجل يريد ان يزوّج اخته؟ قال: يؤامرها فان سكتت فهو اقرارها وان أبت لا يزوجها»[3].

ومثلها صحيحة داود بن سرحان عن الامام الصادقعليه السلام[4].

ولكن الذي يوهّن روايات اثبات الولاية للاخ:

١ ـ عدم ذهاب احد من علماء الامامية إلىٰ ذلك على الاطلاق، وهذا يوجب اطلاعهم على عيب في روايات ولاية الاخ، فاعرضوا عنها، وهو موجب للقطع ببطلان هذه الروايات.

٢ ـ وعلى فرض التعارض بين الروايات وتساقطها بالمعارضة فحينئذٍ نرجع إلىٰ الروايات التي حصرت الولاية بالاب فمنها صحيحة محمد بن مسلم عن الامام الباقرعليه السلام «في الصبي يتزوّج الصبية، يتوارثان؟ فقالعليه السلام: ان

---

(١) البقرة: ٢٣٧.

(٢) وسائل الشيعة: ج ١٥، باب ٥٢ من المهور، ح ١.

(٣) وسائل الشيعة: ج ١٤، باب ٤ من عقد النكاح، ح ٤.

(٤) وسائل الشيعة: ج ١٤، باب ٧ من عقد النكاح، ح ١.

كان ابواهما اللذان زوجاهما فنعم»[١]، فإن مفهومها يقتضي انحصار الولاية في الأب.

٣ ـ عند عدم دليل يدل على ثبوت الولاية للاخ (لتساقط روايات ثبوت الولاية له مع عدم ثبوتها) فان القاعدة تقتضي عدم ثبوت ولاية لاحد على غيره إلّا بدليل، لان نفوذ العقد من قبل الاخ على الاخت يحتاج إلىٰ دليل، فان لم يوجد دليل فالعقد محكوم بالبطلان.

وإذا ثبت عدم ولاية للاخ على اخته، فعدم الولاية لاولاد الاخ يكون بالاولوية القطعية.

نعم إذا كان الاخ وكيلاً عنها وقد ولته امرها فيكون له الولاية عليها وعلى زواجها بالوكالة وهذا مما لا كلام فيه.

ثالثاً: ليس للعم ولاية على الصغير أو الصغيرة:

لاننا قلنا ان الولاية تحتاج إلىٰ اثبات شرعي، فما لم يوجد فالقاعدة تقول بعدم ثبوت ولاية لاحد على غيره.

كما ان مفهوم صحيحة محمد بن مسلم المتقدمة ينفي الولاية لغير الأب.

ويؤيد عدم ثبوت الولاية للعم رواية محمد بن الحسن الاشعري قال: «كتبَ بعض بني عمي إلىٰ أبي جعفر الثانيعليه السلام (الامام الجوادعليه السلام): ما تقول في صبيّة زوجها عمُها فلما كبرت أبت التزويج؟ فكتب لي: لا تكره على

---

(١) المصدر السابق: باب ١٢ من عقد النكاح، ح ١.

ذلك والأمر أمرها»[١].

وهذه الرواية قد عبرّ عنها البعض بالصحيحة، والصحيح انها ليست كذلك لان الراوي لها هو محمد بن الحسن بن خالد الاشعري المعروف (بالشنبولة) وهو مما لم يرد فيه توثيق، لذلك جعلناها مؤيده للمطلب.

وإذا لم تثبت الولاية للعم، فعدم ثبوتها لابناء العم بالاولوية القطعية.

رابعاً: الخال ليس له ولاية على الصغير والصغيرة:

وكذا الخال فليس له ولاية على الصغير أو الصغيرة للقاعدة المتقدمة، ولمفهوم صحيحة محمد بن مسلم المتَقدمة التي حصرت الولاية في الأب. وإذا لم تثبت الولاية للخال فعدم ثبوتها لابناء الخال بالاولوية القطعية.

خامساً: لا ولاية للاب والجد من طرف الأب على البالغ الرشيد ولا البالغة الرشيدة إذا كانت ثيبّاً:

فقد ذهب علماء الامامية باجمعهم إلّا ما نسب إلىٰ ابن أبي عقيل من اثبات الولاية لهما على الثيب) إلىٰ عدم ثبوت الولاية للاب والجد على البالغ الرشيد والبالغة الرشيدة إذا كانت ثيّباً وذلك لان النصوص اثبتت الولاية للاب والجد للاب على الصغير والصغيرة وعلى البالغة الرشيدة البكر على الخلاف كما سيأتي. واما البالغ الرشيد والثيب الرشيدة فقد دلت النصوص المستفيضة على عدم ثبوت ولاية عليها، فمن النصوص:

صحيحة الحلبي عن الامام الصادقعليه‌السلام إنه قال «في المرأة الثيب

---

(١) وسائل الشيعة: ج ١٤، باب ٦ من عقد النكاح، ح ٢.

تخطب إلىٰ نفسها ؟ قال عليه السلام: **هي أملك بنفسها تولي أمرها من شاءت إذا كان كفواً بعد ان تكون قد نكحت رجلاً قبله »**[١] وغيرها من الروايات.

على انه تكفينا القاعدة القائلة بعدم ولاية احد على احد إلّا بدليل، ولا دليل هنا على اثبات الولاية للاب على البالغ الرشيد أو البالغة الثيّب. اما ما نسب إلىٰ ابن أبي عقيل فهو مخالف للقاعدة ولا شاهد له من النصوص مطلقاً أيضاً.

سادساً: كل من الأب والجدّ مستقل في الولاية:

ذكر الفقهاء ان كلاً من الأب والجد مستقل في الولاية، فلا يلزم الاشتراك فيها ولا الاستئذان من الاخر في إعمالها، فايهما سبق (مع مراعاة ما يجب مراعاته) لم يبق محل للآخر.

وهذا الحكم قد دلّت عليه جملة من النصوص: منها:

١ ـ موثقة عبيد بن زرارة « قلت للامام الصادق عليه السلام: الجارية يريد أبوها ان يزوجها من رجل ويريد جدها ان يزوجها من رجل آخر ؟ فقال عليه السلام: **الجدُّ اولىٰ بذلك ما لم يكن مضاراً إن لم يكن الأب زوجها قبله ويجوز عليها تزويج الأب والجد »**[٢].

٢ ـ صحيحة هشام بن سالم عن الامام الصادق عليه السلام قال: « **إذا زوج الأب والجد فان التزويج للاول فان كانا جميعاً في حال واحدة، فالجدّ**

(١) وسائل الشيعة: ج ١٤، باب ٢ من عقد النكاح، ح ٤.

(٢) وسائل الشيعة: ج ١٤، باب ١١ من عقد النكاح، ح ٢.

اولىٰ»[١] وغيرهما من الروايات.

والرواية الثانية قدمت عقد الجدّ في فرض تقارن عقد الأب والجد، فتكون مقيدة لادلة ولاية الأب.

وبهذه الرواية أيضاً نخرج عن القاعدة المقتضية (للبطلان في صورة اقتران العقدين في وقت واحد حيث إن الجمع بينهما غير ممكن وترجيح احدهما على الاخر ترجيح من غير مرجح).

وهذه الرواية حكمت بتقديم عقد الجدّ في صورة العلم بالتقارن.

واما رواية عبيد بن زرارة فقد قالت بتقديم عقد الجدّ على الأب إلّا في صورة واحدة وهي ما إذا علمنا تقديم عقد الأب. وحينئذٍ تكون الرواية قد قدمت عقد الجدّ على الأب في صورة «العلم بتقارن العقدين، والجهل بتقارن العقدين للجهل بتاريخهما، والعلم بتاريخ احدهما) لان شرط تقديم عقد الأب هو كونه سابقا، وما لم يعلم ذلك يكون عقد الجدّ اولىٰ.

سابعاً: ان ولاية الأب أو الجد للاب على الصغيرة انما هو لعنوان الصغر، فهي ثابتة وان ذهبت بكارتها بوطء أو غيره، وحينئذٍ لو زوجها أبوها أو جدها وهي صغيرة ثيّب فلا يكون لها خيار في الفسخ بعد بلوغها كما تقدم ذلك.

البحث الثاني: للاب أو الجد ولاية على المجنون والمجنونة:

ذكر صاحب الجواهر ﵀ ثبوت الولاية، للاب أو الجد على المجنون والمجنونة بقول مطلق (أي سواء اتصل جنونهما ببلوغهما أم إنفصل)، وقد

---

(١) وسائل الشيعة: ج ١٤، باب ١١ من عقد النكاح، ح ٣.

ذكر الاصحاب خلّو النصوص من حكم المسألة.

أقـول: نعم المقصود إن المسألة خالية من النصوص الخاصة في فرضنا بالذات، ولكن توجد عندنا النصوص التي يمكن ان يستدل بها على ثـبوت الولاية للاب أو الجد على المجنون والمجنونة مطلقاً واليك التفصيل:

١ ـ استدل الشيخ الانصاري ﷺ على ثـبوت الولايـة بـنحو الاطـلاق بحسنة زرارة عن الامام الباقر ﷺ قال: «**إذا كانت المرأة مالكة امرها تـبيع وتشتري وتعتق وتعطي من مالها ما شاءت فان امرها جـايز، تـزوّج إن شاءت بغير اذن وليها، وإن لم تكن كذلك فلا يجوز تـزويجها إلّا بأمـر وليها**»[١].

وبما ان المجنونة من أظهر مـصاديق مـن لا تـملك أمـرها، فـيكون التزويج إلىٰ وليها المختص بها وهو الذي يتصدىٰ لامورها وشؤونها في غير النكاح، وهو الأب أو الجد للاب.

وإذا ثبتت الولاية على المجنونة للاب أو الجد فتثبت للمجنون لعـدم القول بالفصل.

ولا يمكن القول: بان ولي المجنونة هو الحاكم الشرعي، أو أن هـذه الرواية لم تبيّن ان الولي هو الحاكم الشرعي أو الأب والجد للاب، فلا تـدلّ على ولاية الاب والجد للمجنونة.

لانه يقال:

١ ـ لو كان الولي للمجنونة هو الحاكم الشرعي لقالت الرواية «لا يجوز تزويجها الا بامر ولي المسلمين»، ولم تقل «إلّا بأمر وليها»، فـان التـعبير بـ

---

(١) وسائل الشيعة: ج ١٤، باب ٩ من عقد النكاح، ح ٦.

«وليها» يراد منه ظاهراً الولي الخاص وهو الأب والجد للاب، لا العام وهو الحاكم الشرعي.

٢ ـ استدل الامام الخوئي بالسيرة القطعية القائمة على قيام الأب والجد بادارة شؤون المجنون والمجنونة في النكاح وغيره من دون ان يثبت عن ذلك ردع. وعلى هذا فتثبت ولاية النكاح للاب والجد وان ثبت ان الحاكم ولي من لا ولي له[1].

٣ ـ يمكن الاستدلال على ما نحن فيه بالروايات التي فسرت قوله تعالىٰ: ﴿الا ان يعفون أو يعفو الذي بيده عقدةُ النكاح﴾[2] بالاب والجد والاخ، فانها ظاهرة الدلالة في ثبوت الولاية لهم على المجنون والمجنونة بالاطلاق. نعم خرج الاخ بالدليل الخاص وخرجت البالغة الرشيدة الثيب المالكة امرها كذلك، وخرج البالغ الرشيد ايضاً، فيبقىٰ الباقي بما في ذلك (المجنون والمجنونة) تحت الاطلاق.

فمن الروايات:

أ ـ صحيحة عبدالله بن سنان عن الامام الصادقؑ قال: «**الذي بيده عقدةُ النكاح هو ولي امرها**»[3].

ب ـ رواية أبي بصير عن الامام الصادقؑ قال: «سألته عن الذي بيده عقدةُ النكاح؟ قال: **هو الأب والاخ والرجل يوصىٰ إليه والذي يجوز امره**

---

(١) مستند العروة الوثقىٰ، كتاب النكاح: ج ٢، ص ٢٥١.

(٢) البقرة: ٢٣٧.

(٣) وسائل الشيعة: ج ١٤، باب ٨ من عقد النكاح، ح ٢.

في مال فيبتاع لها ويشتري، فاي هؤلاء عفا فقد جاز »[(١)].

٤ ـ ثبت بالنصوص ان أب المجنون أو جده للاب بمنزلة السلطان أو الامام في طلاق زوجة ولده، الذاهب العقل، وحينئذٍ تثبت الولاية لهما في النكاح بالاولوية القطعية لان أمر الطلاق أعظم من النكاح حيث ثبتت الولاية لهما على الصغير في النكاح دون الطلاق.

وقد تثبت الولاية لهما في النكاح تمسكاً بقوله عليه السلام: « **ما ارىٰ وليه إلّا بمنزلة السلطان** » حيث جعل ما للسلطان من الصلاحيات في هذه القضية للولي، وبما ان السلطان ولي بقول مطلق في الطلاق والنكاح وغيرهما، يكون الأب والجد أيضاً وليا على المجنون بقول مطلق.

ومن النصوص: صحيحة أبي خالد القماط قال: « قلت للامام الصادق عليه السلام: الرجل الأحمق الذاهب العقل يجوز طلاق وليه عليه؟

قال عليه السلام: **ولم لا يطلق هو؟**

قلت: لا يؤمن إن طلق هو أن يقول غداً لم أُطلّق أو لا يحسن أن يطلق.

قال عليه السلام: **ما ارىٰ وليه إلّا بمنزلة السلطان** »[(٢)].

وفي رواية أبي خالد القماط عن الامام الصادق عليه السلام أيضاً قال: « **يطلق عنه وليه فاني اراه بمنزلة الامام عليه السلام** »[(٣)].

---

(١) وسائل الشيعة: ج ١٤، باب ٨ من عقد النكاح، ح ٤.

(٢) وسائل الشيعة: ج ١٥، باب ٣٥ من مقدمات الطلاق وشرائط، ح ١.

(٣) وسائل الشيعة: ج ١٥، باب ٣٥ من مقدمات الطلاق وشرائط، ح ٣.

لا خيار للمجنون أيضاً بعد افاقته:

إذا زوّج الولي المجنون أو المجنونة فلا خيار لاحدهما بعد افاقته حيث إن مقتضىٰ اطلاق صحة العقد الصادر من وليه ونفوذه هو عدم ثبوت الخيار له بعد افاقته، فان ثبوت الخيار يحتاج إلىٰ دليل، ولا دليل على ثبوت الخيار له بعد افاقته.

ثم إنه لا باس بالتنبيه إلىٰ أن ولاية الأب أو الجد على المجنونه انما هو لعنوان الجنون وان ذهبت بكارتها بوطء أو غيره، فإذا زوجها وهي مجنونه فيجوز عليها الزواج بعد افاقتها وان كانت ثيبّاً.

البحث الثالث: هل توجد ولاية للاب والجد من طرف الأب على البكر الرشيدة؟

اختلف الفقهاء في هذه المسألة على خمسة أقوال هي:

القول الاول: استقلال الأب والجد في الولاية عليها.

القول الثاني: استقلال البكر الرشيدة في ولايتها على نفسها.

القول الثالث: التفصيل بين الدوام والانقطاع باستقلالها في الاول دون الثاني.

القول الرابع: التفصيل بين الدوام والانقطاع بالاستقلالها في الثاني دون الاول.

القول الخامس: التشريك في الولاية بينها وبين الأب أو الجد، فيعتبر إذنهما معاً.

اما القول الاول: فتدل عليه نصوص كثيرة صحيحة السند منها:

١ ـ صحيحة الفضل بن عبدالملك عند الامام الصادق عليه السلام قال: «**لا تُستأمر الجارية التي بين أبويها إذا اراد أبوها ان يزوجها، هو أنظر لها، واما الثيّب فانها تُستأذن وان كانت بين أبويها إذا ارادا أن يزوجاها**»(١).

٢ ـ صحيحة الحلبي عن الامام الصادق عليه السلام قال: «**سألته عن البكر إذا بلغت مبلغ النساء ألها مع ابيها أمر؟ فقال ليس لها مع ابيها امر ما لم تثيّب**»(٢).

٣ ـ صحيحة علي بن جعفر عن اخيه موسىٰ بن جعفر عليه السلام قال: «**سألته عن الرجل هل يصلح له أن يزوج ابنته بغير اذنها؟ قال نعم، ليس يكون للولد أمر إلّا أن تكون امرأة قد دخل بها قبل ذلك فتلك لا يجوز نكاحها إلّا أن تُستأمر**»(٣) وغيرها من الروايات.

ويؤيد هذا القول ما نسب إلىٰ النبي صلى الله عليه وآله وسلم أنه قال: لا نكاح إلّا بولي، وما نسب إليه أيضاً عن الزهري ان النبي صلى الله عليه وآله وسلم قال: «**أيما امرأة نكحت نفسها بغير اذن وليها فنكاحها باطل** ـ ثلاثاً ـ».

ولكن توجد روايتان معتبرتان تعارض ما تقدم وتقول بلزوم استشارة البكر وعدم استقلال الأب في امرها وهما:

١ ـ صحيحة منصور بن حازم عن الامام الصادق عليه السلام قال: «**تُستأمر البكر وغيرها ولا تنكح إلّا بأمرها**»(٤).

---

(١) وسائل الشيعة: ج ١٤، باب ٣ من عقد النكاح، ح ٦.

(٢) وسائل الشيعة: ج ١٤، باب ٣ من عقد النكاح، ح ١١.

(٣) وسائل الشيعة: ج ١٤، باب ٩ من عقد النكاح، ح ٨.

(٤) وسائل الشيعة: ج ١٤، باب ٣ من عقد النكاح، ح ١٠.

٢ ـ معتبرة صفوان قال: «استشار عبدالرحمن موسىٰ بن جعفر (الامام الكاظمعليه السلام) في تزويج ابنته لابن اخيه قالعليه السلام: **إفعل ويكون ذلك برضاها، فان لها في نفسها نصيباً.**

قال: واستشار خالد بن داود موسىٰ بن جعفر (الامام الكاظمعليه السلام) في تزويج ابنته علي ابن جعفر فقالعليه السلام: **افعل ويكون ذلك برضاها فان لها في نفسها حظّاً**»[1].

وبما أن هاتين الطائفيتن من الروايات إذا عرضتا على الكتاب كانت الموافقة للكتاب هي الطائفة الثانية التي تقول باعتبار اذن المرأة في العقد عليها، فهي المعتبرة في الاستناد اليها.

ولكن الروايتين لا يظهر فيهما إلا اعتبار رضا البكر من دون نفي انضمام اذن الأب إلىٰ رضاها، بل قد يظهر منهما ان المعتبر هو رضاهما معاً لقولهعليه السلام: «**إن لها في نفسها نصيباً أو حظّاً**»، فتكون هاتين الروايتين من ادلة القول الخامس.

اما النبويتين فلا يمكن قبولهما من امور عدة:

منها: بطلان الاول لجواز نكاح المرأة إذا كان وليها غائباً أو ناقصاً بجنون أو رِقٍ أو كفر مع اسلامها، فحينئذٍ يكون المراد منه لا نكاح كامل إلّا بولي كما في «لا صلاة لجار المسجد إلّا في المسجد».

وبطلان الثاني بما حكاه في المسالك من أن ابن جريج سأل الزهري عن هذا الخبر الذي يرویٰ عنه فلم يعرفه.

القول الثاني: استقلال البكر الرشيدة في الولاية على نفسها:

---

(١) وسائل الشيعة: ج ١٤، باب ٩ من عقد النكاح، ح ٢.

وهذا القول هو المشهور والمعروف بين الفقهاء القدماء والمتاخرين، وتدلّ عليه ادلة عامة وخاصة.

اما الادلة العامة: فهي اطلاقات الآيات ﴿**وأنكحوا الأيامىٰ منكم والصالحين من عبادكم وإمائكم إن يكونوا فقراء يغنهم الله من فضله...**﴾[١].

﴿**وانكحوا ما طاب لكم من النساء مثنىٰ...**﴾[٢]، واطلاق النصوص الواردة في النكاح كقوله صلى الله عليه وآله: «**من تزوج فقد احرز نصف دينه**»، فان النكاح والزواج هو العقد، والعقد هو الصيغة التي تقع بين الرجل والمرأة فيجب الوفاء به سواء أرضي الأب أو الجد ام لم يرضيا بذلك.

وكذلك اطلاقات جواز نكاح المرأة بعد انقضاء عدتها من الوفاة «فاذا بلغن اجلهن فلا جناح عليكم فيما فعلن في انفسهن بالمعروف» وقوله تعالىٰ المطلقة ثلاثاً: ﴿**فلا تحلّ له من بعد حتىٰ تنكح زوجاً غيره فان طلقها فلا جناح عليهما ان يتراجعا**﴾[٣].

فإن مقتضىٰ هذه الاطلاقات عدم اعتبار اذن الولي من غير فرق في ذلك بين البكر والثيب ولو كنّا نحن وهذه الاطلاقات فهي تقتضي استقلال البنت مطلقا في أمرها.

اما الادلة الخاصة: فهي مرسلة سعدان بن مسلم قال قال الامام الصادق عليه السلام: «**لا بأس بتزويج البكر إذا رضيت بغير اذن وليها**»[٤].

---

(١) النور: ٣٢.

(٢) النساء: ٣.

(٣) البقرة: ٢٣٠.

(٤) وسائل الشيعة: ج ١٤، باب ٩ من عقد النكاح، ح ٤ وباب ١١ من أبواب المتعة، ح ٨ وهما رواية

ولكن هذه الرواية ليست بحجة لارسالها.

وعلى كل حال، فان المصير إلىٰ ما دلت عليه الادلة العامة لا يكفي إذا ثبت ما يدلّ على بقية الاقوال رغم ان هذا القول مطابق للقاعدة التي تقول لا ولاية لاحد على غيره.

القول الثالث: التفصيل بين العقد الدائم والعقد المنقطع، باستقلالها في العقد الدائم دون المنقطع. وهذا القول لم يُعرف قائله ولم يُعرف له وجه يعتدّ به كما قال صاحب الجواهر.

أقول: لعل وجهه صحيحتي البزنطي وأبي مريم عن الامام الرضا والامام الصادقعليه‌السلام حيث قال: «**البكر لا تتزوج متعه إلا باذن ابيها**» «**والعذراء التي لها اب لا تزوج متعة إلّا باذن ابيها**»[1].

القول الرابع: التفصيل بين العقد الدائم والعقد المنقطع باستقلالها في الثاني دون الاول.

وذهب إلىٰ هذا التفصيل الشيخُ الطوسي في كتابي الاخبار (التهذيب والاستبصار) للجمع بين الاخبار. وقد أُشكل على هذا الجمع بإِباء ظاهر جميع الاخبار عنه فهو جمع غير عرفي (أي تبرعي) لا شاهد له من الاخبار أو العرف، بل ويأباه الاعتبار لوجود غضاضه وعار على اهلها في زواجها بدون اذن وليها في المنقطع مع احتمال الحبل فيه ولو كان قصير المدة، فضلاً عن طويلها.

على انه توجد صحيحتان تصرحان بلا بدية اذن الأب في الزواج

← واحدة.

(١) المصدر نفسه: باب ١١ من أبواب المتعة، ح ٥ وح ١٢.

المنقطع وقد تقدمتا قريباً.

القول الخامس: وهو الشريك في النكاح بمعنىٰ اعتبار اذنهما معاً.

وهذا القول هو المتعيّن وذلك:

١ ـ لمعتبرة صفوان المتقدمة حيث قالت للاب: «زوجها ويكون ذلك برضاها فان لها في نفسها نصيباً» أو فان لها في نفسها حظّاً. وهذا التعبير ظاهر في عدم استقلالها، بل يكون بعض الامر اليها وبعضه للاب.

٢ ـ ولصحيحة زرارة بن أعين حيث قال: «سمعت الامام الباقر عليه السلام يقول: **لا ينقض النكاح إلّا الأب**»[1]، وكذا صحيحة محمد بن مسلم عن الامام الباقر عليه السلام أيضاً[2].

وتقريب الاستدلال:

١ ـ بما انه ليس لاحد الخيار في فسخ النكاح الصحيح (باجماع المسلمين قاطبة) فلا يراد من النقض هنا النقض الحقيقي للعقد الصحيح، بل لابدّ ان يكون المعنىٰ إن ما من شأنه ان يكون مبرماً بان يكون صادراً من اهله بحيث يكون له قابلية الاتمام والصحة يتمكن الأب من نقضه بعدم رضاه ويتمكن من حّله، كما يتمكن من تصحيح العقد برضاه.

٢ ـ بما ان الثيب قد ثبت عدم جواز نقض عقدها من قبل الأب.

وثبت ان عقد الصبية محكوم بالبطلان وإن اذن الأب.

فينحصر مورد هاتين الصحيحتين في تزويج البكر بغير اذن ابيها.

---

(١) المصدر نفسه: باب ٤ عقد النكاح، ح ١.

(٢) المصدر نفسه: باب ٤ عقد النكاح، ح ٥.

توضيح: نلخص ما تقدم على شكل نقاط:

١ ـ ان القول الاول برواياته الدالة عليه (استقلال الأب أو الجد في الولاية عليها) لا يمكن القول به لما فيه من المعارضة لمعتبرة صفوان القائلة (ان لها في نفسها نصيباً أو حظّاً) الموافقة للكتاب والسنة الدالين على عدم ثبوت ولاية احد على غيره إلّا بدليل.

٢ ـ ان القول الثاني (استقلال البكر في امرها) لا يمكن الاخذ به رغم ذهاب المشهور إليه، لان ادلته كما تقدمت هي مطلقة أو عامة، والمطلق أو العام لا يمكن الاخذ به إذا ما ثبت خلافه.

٣ ـ القول الثالث (وهو التفصيل بين العقد الدائم والمنقطع باستقلالها في الدائم دون المنقطع) لم يعرف قائله رغم وجود صحيحتين تدلان عليه، فحينئذٍ تكون الصحيحتان قد اعرض عنهما فسقطتا عن الحجية كذلك.

٤ ـ القول الرابع (وهو عكس القول الثالث) لا شاهد له من الاخبار أو العرف.

٥ ـ اذن المتعيّن هو القول الخامس، للنصوص الصحيحة أولاً، وعدم مخالفة الكتاب، ومطابقة الاعتبار في اعطائها في نفسها نصيباً أو حظّاً، وهو الموافق للاحتياط ايضاً.

تطبيقات

أولاً: إذا ذهبت بكارتها بغير الوطء:

إذا ذهبت بكارتها بغير الوطء كالوثبة والحمىٰ الشديدة ونحوهما، فهل

تلحق بالثيب أو تبقىٰ على صفة البكر ؟

والجـواب: لابدّ من معرفة البكر وفي مـقابلها يكـون مـعنىٰ الثـيب، والمحتملات الواردة في معنىٰ البكر ثلاثة:

١ ـ من لم تذهب عذرتها.

٢ ـ من لم تتزوج (وان ذهبت عذرتها بالحمىٰ).

٣ ـ من لم يدخل بها (وان ذهبت عذرتها بالحمىٰ أو تـزوجت بـدون دخول).

والذي يظهر من اللغة والعرف هو ان البكر مَنْ لم يدخل بها، وقد يظهر من قوله تعالىٰ في وصف نساء أهل الجنة الابكـار بـقوله: ﴿**فـيهن قـاصرات الطرف لم يطمثهن إنس قبلهم ولا جان**﴾[1].

فان هذه الاية ناظرة إلىٰ أبكار أهل الجنة ومفسِّرة لها.

وقد صرّحت صحيحة علي بن جعفر عن اخيه الامام موسىٰ بن جعفر (الامام الكاظم عليه السلام) بذلك فقال: « سألته عن الرجل هل يـصلح له ان يـزوّج ابنته بغير اذنها ؟ قال عليه السلام: **نعم ليس يكون للولد امر إلّا أن تكون امرأة قد دخل بها قبل ذلك فتلك لا يجوز نكاحها إلّا ان تُستأمر**»[2].

وعلى هذا الاساس: إذا ذهبت البكارة بغير الوطء، فيكون حكم المرأة حكم البكر لانه لم يدخل بها.

---

(١) الرحمن: ٥٦.

(٢) وسائل الشيعة: ج ١٤، باب ٩ من عقد النكاح، ح ٨.

ثانياً: إذا ذهبت بكارتها بالزنا أو الشبهة:

بعد ان عرفنا ان معنىٰ البكر هي من لم يدخل بها يكون الامر واضحاً في هذا الفرع، إذ أن الدخول سواء كان بالزنا أو الشبهة فهو دخول في المرأة فتعتبر ثيّباً ويكون الامر اليها في زواجها.

ولكن قد يقال: ان هناك روايات تقول بان الباكر هي من لم تتزوج مثل صحيحة الحلبي عن الامام الصادقعليه‌السلام انه قال: «في المرأة الثيب تخطب إلىٰ نفسها؟ قال: هي أملك بنفسها تولي امرها من شاءت إذا كانت كفواً بعد ان تكون قد نكحت رجلاً قبله»[١].

ورواية عبدالرحمن بن أبي عبدالله قال «سألت الامام الصادقعليه‌السلام عن الثيب تخطب إلىٰ نفسها؟ قال: **نعم هي أملك بنفسها تولي امرها من شاءت إذا كانت قد تزوجت زوجاً قبله**»[٢].. وغيرهما من الأخبار.

وهذه الأخبار وان كان فيها الصحيح إلّا أنها بصدد تكرار الموضوع المسؤول عنه وهو الثيبوبة بلسان ذكر وصف غالب وهو الزواج، ولا خصوصية للزواج.

على اننا نتمكن ان نقول بان الروايات التي جعلت الثيبوبة عبارة عن الزواج الصحيح، يحتمل انها من باب الزواج الصحيح ويحتمل انها من باب الدخول الذي يحصل غالباً بالزواج الصحيح، اما صحيحة علي بن جعفر المتقدمة فهي صريحة في ان الثيبوبة تحصل بالدخول، فيجب حمل الظاهر على النص فيكون المراد من الزواج هو الدخول بها.

---

(١) وسائل الشيعة: ج ١٤، باب ٣ من عقد النكاح، ح ٤.

(٢) وسائل الشيعة: ج ١٤، باب ٣ من عقد النكاح، ح ١٢.

وعلى ذلك فإذا تزوجت ومات عنها زوجها أو طلقها قبل الدخول يلحقها حكم الباكر.

البحث الرابع: لا يصح نكاح السفيه المبذر إلّا باذن الولي

لا لما ذكر من ان الزواج من الامور المالية وهو ممنوع عنها، فان هذا باطل لمنع كون مطلق الزواج من الامور المالية فضلاً عن كون الامور المالية عينية.

ولذا فان الاستدلال على هذا البحث يكون بالروايات الدالة على ان السفيه لا يجوز أمره في النكاح، فقد وردت صحيحة عبدالله بن سنان عن الامام الصادقعليه السلام قال: «سأله أبي وأنا حاضر عن اليتيم متىٰ يجوز أمره؟ قال: حتىٰ يبلغ أشدّه.

قال: وما أشدُّه؟

قال: احتلامه.

قال: قلت: قد يكون الغلام ابن ثمان عشرة سنة أو أقل أو أكثر ولم يحتلم؟

قال: إذا بلغ وكتُب عليه الشيء جاز أمره إلّا أن يكون سفيها أو ضعيفاً»[١].

وهذه الرواية واضحة الدلالة على عدم جواز امر السفيه وبقاء الولاية

---

(١) وسائل الشيعة: ج ١٣، باب ٢ من أبواب الحجر، ح ٥. والرواية رواها صاحب الوسائل عن أبي الحسين بياع اللؤلؤ عن الامام الصادقعليه السلام مباشرة إلّا ان الصحيح هو وساطة عبدالله بن سنان كما هو مذكور في الخصال.

عليه.

ويجري الحكم إلىٰ البنت السفيهة بعدم القول بالفصل.

ووردت صحيحة الفضلاء عن الامام الباقر أيضاً قال: «**المرأة التي ملكت نفسها غير السفيهة ولا المولىٰ عليها، تزويجها بغير ولي جائز**»[1].

وظاهر من الرواية انها قيدت استقلالها في النكاح بعد ان ملكت نفسها وبلغت بعدم كونها سفيهة، وحينئذٍ فان كانت سفيهة فهي غير مستقلة في النكاح.

فرع

لو تزوجت السفيهة بدون اذن الولي، فيتوقف صحة هذا النكاح على اجازة الولي إذا رأىٰ مصلحة في هذا الزواج، ولا يحتاج إلىٰ اعادة الصيغة، لان صيغة السفيهة معتبرة وليست هي كالمجنون والصبي الذي سلب الشارع عبارتهما وجعل عمدهما خطا، ولذا يصح ان نوكل السفيه في اجراء صيغة النكاح بين رجل وامرأة كما يصح له اجراء صيغة نكاح نفسه إذا اذن له الولي.

ثم انه لا باس بالتنبيه على ان الابحاث الاربعة المتقدمة انما تكون الولاية لمن ثبتت له الولاية على المولىٰ عليه الحرّ اما المملوك فسيأتي ان وليه سيده.

---

(١) وسائل الشيعة: ج ١٤، باب ٣ من عقد النكاح، ح ١.

البحث الخامس: ولي المملوك سيده:

ويتفرع عليه ان تزويج المملوك بيد سيده. ويدل عليه:

أولاً: انه قد ثبت ان المملوك ليس بيده شيء من الامر لقوله تعالىٰ: ﴿**ضرب الله مثلاً عبداً مملوكا لا يقدر على شيء**﴾[١] فيكون قوله تعالىٰ في نكاح الاماء ﴿**وأنكحوا الايامىٰ منكم والصالحين من عبادكم وإمائكم**﴾[٢] متوجهاً إلىٰ المولىٰ، فتكون دالة على ان أمر تزويج المملوك بيد السيد ولو من غير رضاه.

ثانياً: قال تعالىٰ ﴿**ومن لم يستطع منكم طولاً ان ينكح المحصنات المؤمنات فمن ما ملكت ايمانكم من فتياتكم المؤمنات والله أعلم بايمانكم بعضُكم من بعض فانكحوهن باذن اهلهن واتوهن أُجورهن بالمعروف محصناتٍ غير مسافحات**﴾[٣].

ثالثاً: وتدل عليه أيضاً النصوص المتظافرة الكثيرة وهي طوائف.

أ ـ روايات مصرحة بان المملوك ليس له النكاح والطلاق[٤].

ب ـ روايات تقول من تزوج بامة من دون اذن سيدها كان زانياً (اذا لم تلحقه الاجازة)[٥].

ح ـ ما ورد من ان طلاق الامة بيد السيد إذا زوجها من العبد، وبيد الحرّ إذا زوجها من الحرّ[٦].

---

(١) النحل: ٧٥.

(٢) النور: ٣٢.

(٣) النساء: ٢٥.

(٤) وسائل الشيعة: ج ١٤، باب ٦٦ من نكاح العبيد والاماء (الاحاديث).

(٥) المصدر نفسه: باب ٢٩ من نكاح العبيد والاماء (الاحاديث).

(٦) المصدر نفسه: باب ٦٤ من نكاح العبيد والاماء (الاحاديث).

رابعاً: ان زواج العبد بيد السيد امر تقتضيه القاعدة المستخلصة من مجموع امرين:

الاول: الامة والعبد فيهما قابلية الزواج.

الثاني: ليسا قادرين على شيء.

وحينئذٍ فلا بد ان يكون امرهما بيد المولىٰ الذي هو المالك لامرهما.

فرع

لو تزوج العبد من غير اذن المولىٰ وقف على اجازته، فان أجاز صح، وهذا الحكم ذهب إليه اكثر الاصحاب ولم ينسب فيه خلاف إلّا لابن ادريس لعدم حجية خبر الواحد عنده، والقاعدة تقتضي بطلان العقد، لانه لم يكن صحيحاً حين وقوعه لفقدان اذن المولىٰ.

هذا ولكن الصحيح هو ان إجازة المولىٰ بعد وقوع العقد من العبد تصحح العقد وذلك:

للروايات الصحيحة الكثيرة الدالة على ذلك فتخصص القاعدة بغير صورة مجيء الاجازة من المولىٰ. فمن الروايات:

صحيحة معاوية بن وهب قال: «جاء رجل إلىٰ الامام الصادق عليه السلام فقال: اني كنتُ مملوكاً لقوم وإني تزوجت امرأة حرّة بغير اذن موالي ثم اعتقوني بعد ذلك فاجدد نكاحي اياها حين اعتقتُ؟

فقال له عليه السلام: **اكانوا علموا انك تزوجت امرأة وانت مملوك لهم؟**

فقال: نعم وسكتوا عنيّ ولم يغيرّوا عليّ.

قال: فقال عليه السلام: **سكوتهم عنك بعد علمهم اقرار منهم، اثبت على**

نكاحك الاول »[١]، وغيرها.

وهذا الحكم ليس مختصاً بالعبد، بل يسري في الامة لان في روايات صحة عقد العبد إذا لحقته الاجازة تعليل يستفاد منه عدم الفرق بين العبد والامة، والتعليل هو « إن العبد لم يعصِ الله وانما عصىٰ سيده فإذا اجازه فهو له جائز »[٢] اذ يقال فيما إذا زوجت الامة نفسها بغير اذن سيدها ثم اجازها « انها لم تعصِ الله وانما عصت سيدها فإذا اجاز جاز ».

على ان الحكم إذا تعلق بعنوان اشتقاقي (ولم تكن قرينة على الاختصاص) عمّ الرجل والمرأة كالاحكام الثابتة للمحرم والمسافر والحاضر الصائم والبالغ وصاحب الحيوان وامثالها، فانه لا قائل باختصاصها بالرجل، بل هي تعمّ الرجل والمرأة، ومقامنا وهو المملوك المذكور في صحيحة معاوية وغيرها هو عنوان اشتقاقي جامع بين العبد والامة فلا وجه للتفريق بينهما في الحكم.

البحث السادس: الوصي له ان يزوج المجنون والمجنونة:

ثم إن الوصي للاب أو للجد مع فقد الاخر له ان يزوج المجنون إذا كان الموصي قد ذكر ذلك في وصيته، والدليل على ذلك:

١ ـ اطلاق قوله تعالىٰ: ﴿**كتب عليكم إذا حضر أحدكم الموت ان ترك خيراً الوصية للوالدين والاقربين بالمعروف حقا على المتقين * فمن بدّله بعدما سمعه فانما اثمه على الذين يبدلونه ان الله سميع عليم * فمن خاف من موصٍ جنفاً أو إثماً**

---

(١) وسائل الشيعة: ج ١٤، باب ٢٦ من نكاح والعبيد والاماء، ح ١.

(٢) راجع الوسائل: ج ١٤، باب ٢٤ من نكاح العبيد والاماء، ح ١ وح ٢.

فاصلح بينهم فلا إثم عليه إنّ الله غفور رحيم ﴾[١]. فان هذه الآية تدلّ على نفوذ وصية الموصي ووجوب العمل بها مطلقاً باستثناء ماكان في الوصية من جنف أو اثم (او ضرر على الوارث كما دلت عليه النصوص) فانه لا يجب العمل بها. وحينئذٍ إذا شملت الوصية تزويج المجنون فيجب العمل بها وفقا للوصية حيث يكون في مخالفتها تبديلاً لها فيكون اثمه على الذين يبدلونه.

٢ ـ دلت الادلة على نفوذ الوصية إذا كانت مضاربة بمال اليتيم، فهي وصية بالاتجار فقد ورد في صحيحة محمد بن مسلم عن الامام الصادق عليه السلام «انه سئل عن رجل اوصىٰ إلىٰ رجل بولده وبمال لهم واذن عند الوصية ان يعمل بالمال وان يكون الربح بينه وبينهم فقال عليه السلام: **لا بأس من أجل ان أباه قد اذن في ذلك وهو حي**»[٢].

فإن التعليل يدلّ على ان كل ماكان للاب في حياته يتمكن أن يوصي به بعد مماته، وتزويج المجنون كان للاب في حياته (كما تقدم) فيتمكن أن يوصي به بعد وفاته.

وكذا للوصي ان يزوج الصغير أو الصغيرة: المنصوص عليه أو عليهما في الوصية بالزواج سواء عين الموصي الزوجة أو الزوج أو أطلق لما تقدم من إطلاق الاية وتعليل الرواية.

اما إذا كانت الوصية على المجنون أو الصغير أو الصغيرة من دون تنصيص على الزواج وكانت هناك مصلحة ملزمة في الزواج كتوقف حفظ حياة الصغير أو الصغيرة عليه، فقد ذهب المشهور إلىٰ ثبوت الولاية للحاكم

---

(١) البقرة: ١٨١ ـ ١٨٣.

(٢) وسائل الشيعة: ج ١٣، باب ٩٢ من الوصايا، ح ١.

الشرعي في التزويج، اذ لا دليل على ثبوتها للوصي حينئذٍ.

وقد استشكل في ذلك الامام الخوئي باعتبار أن ولاية الحاكم الشرعي لم تثبت عنده بدليل لفظي حتىٰ يؤخذ باطلاقه لهذه الصورة، بل ثبتت ولاية الحاكم الشرعي من باب ان القدر المتيقن ممن يجوز له التصدي، ولا قدر متيقن هنا إذا كان للصغير وصي نحتمل انه من وظيفته.

أقول: لا وجه للاشكال حيث بنينا على إن ولاية الحاكم الشرعي قد ثبتت بادلة لفظية معتبرة يمكن الرجوع إلىٰ اطلاقها لشمول هذه الصورة.

ولكن مع هذا نوافق الامام الخوئي في عدم وصول الولاية إلىٰ الحاكم الشرعي وذلك: لان نفس وصاية الميت لزيد على رعاية صغيرته وصغيره ومجنونه مثلاً توجب عليه القيام بكل ما هو ضروري بالنسبة اليهم، فإذا فرضنا ان زواج الصغير أو الصغيرة فيه مصلحة ملزمة فيكون داخلاً في رعاية الصغير والصغيرة بالاطلاق، فيكون للوصي الحق في تزويجه في هذه الصورة وان لم ينص عليه بالخصوص.

البحث السابع: الحاكم ولي من لا ولي له.

فيتمكن الحاكم ان يزوج الصغير والصغيرة والمجنون والمجنونة إذا فقد الاب والجد للاب والوصي لاحدهما.

وقد ذهب المشهور إلىٰ ذلك، ولعله لما روي عن النبي صلى الله عليه وآله من أن: «**السلطان ولي من لا ولي له**» باعتبار قيام السلطان مقام الولي حيث لا ولي غيره.

أقول: مَنْ ذهب من الفقهاء إلىٰ أن ولاية الحاكم الشرعي (الفقيه) قد

ثبتت بادلة لفظية مثل التوقيع المروي عن اسحاق بن يعقوب قال: « سألت محمد بن عثمان العمري أن يوصل لي كتابا قد سألت فيه عن مسائل اشكلت عليَّ، فورد التوقيع بخطِّ مولانا صاحب الزمان عليه السلام: **اما ما سألت عنه أرشدك الله وثبتك... إلىٰ أن قال واما الحوادث الواقعة فارجعوا فيها إلىٰ رواة حديثنا فانهم حجتي عليكم وانا حجة الله** »[1]. بناءً على توثيق اسحاق بن يعقوب والاستدلال بالجملة الأخيرة على الولاية « **فانهم حجتي عليكم وانا حجة الله** ».

أقول: من يرىٰ من الفقهاء بان ولاية الفقيه قد ثبتت بدليل لفظي، يرىٰ أن الحاكم الشرعي يتمكن ان يقوم بتزويج اليتيم والمجنون الذين لا ولي لهم وان لم يكن هنا حاجة إلىٰ هذا الزواج أو لم تكن مصلحة ملزِمة للمراعاة وذلك للتمسك باطلاق ولاية الحاكم الشرعي لهذا المقام.

واما من ذهب من الفقهاء (كالامام الخوئي) إلىٰ أن ولاية الفقيه انما هي من الامور الحسبية (القائمة على احراز عدم رضا الشارع المقدس بفوات المصالح واضمحلال الاحكام التي تبطل وتضمحل بفقدان السلطة والحكومة الاسلامية، وتعيّن الفقيه لهذه المهمة لانه القدر المتيقن في الامور الحسبية ولابدّ من الاقتصار عليه في مقام الخروج عن اصالة عدم الولاية) فلابدّ أن يقول بأن تزويج الحاكم (الفقيه) لليتيم والمجنون انما يكون جائزاً إذا وصل إلىٰ حدّ المصلحة الملِزمة بحيث لابدّ من وقوعه في الخارج، فيتصدىٰ الفقيه له ويوقعه في الخارج في فرض عدم وجود ولي لليتيم والمجنون وعدم وصي لهما.

---

(١) وسائل الشيعة: ج ١٨، باب ١١ من صفات القاضي، ح ٩.

ولكن هذا المسلك الاخير غير صحيح لان الاخذ بالقدر المتيقن يكون في صورة تردد الامر بين دائرة واسعة ودائرة ضيقة تقع ضمن الدائرة الواسعة، فيقال إن الدائرة الضيقة متيقنة على أي حال فهي المتعينة، ولكن إذا تردد الحال بين فرضين متباينين فلا يوجد قدر متيقن. وما نحن فيه من هذا القبيل، إذ كما يحتمل ان تكون الولاية العامة بيد الفقيه مع اعتماده على أهل الخبرة في كل مجال من مجالات الحياة، نحتمل ان تكون بيد الاكثرية أو أهل الخبرة في كل مجالات الحياة مع اشتراط اشراف الفقيه عليهم من الناحية الفقهية حتىٰ تنسجم خبرتهم مع الشريعة الاسلامية وهذا أمر غير الولاية العامة للفقيه. وعلى هذا فلا مبرر للاخذ بالقدر المتيقن هنا.

البحث الثامن: ثبوت الولاية في النكاح للوكيل:

فقد ذكروا ان الولاية ثابتة للنكاح على الكبير، وكذا على الثيب الكبيرة وغيرهما مما يكون الامر لها في الزواج إذا وكلت في الزواج.

أقول: ان الولاية التي قد تكلمنا عنها سابقاً تختلف عن هذه الولاية للوكيل حيث تكون الاولىٰ ثابتة على المولىٰ عليه ولم تكن ثابتة له بينما الثانية انما تكون ثابتة للوكيل في طول ثبوتها للموكل، وهناك فرق آخر وهو ان الولاية الاولىٰ تكون ثابته حتىٰ وان كره المولىٰ عليه الزواج بينما الولاية الثانية لا تصح إذا كان المولّىٰ عليه كارها لها. ولهذا نرىٰ ان هذه الولاية مجازية وليست حقيقية.

والدليل عليها:

١ ـ الادلة العامة في صحة الوكالة ونفوذها ما لم يعزل الوكيل ويبلغه

العزل ففي صحيح معاوية بن وهب وجابر بن يزيد جميعاً عن الامام الصادقعليه‌السلام انه قال: «من وكل رجلاً على امضاء أمر من الامور فالوكالة ثابتة أبداً حتىٰ يُعلمه بالخروج منها كما أعلمه بالدخول فيها»[1] وغيرها من الروايات.

٢ ـ الادلة الخاصة فيما إذا ولت امرها رجلاً ليزوجها من رجل معين، ففي صحيح الحلبي عن الامام الصادقعليه‌السلام انه قال: «في المرأة الثيّب تخطب إلىٰ نفسها؟ قالعليه‌السلام: هي أملك بنفسها تولي امرها من شاءت إذا كان كفوأ بعد ان تكون قد نكحت رجلاً قبله»[2]. ولا فرق بين الثيب وبين من يكون الامر لها في الزواج.

وبعد ان انتهت الابحاث الثمانية لاولياء الزواج نتكلم في شرائط صحة تزويج الولي.

ما هي شرائط صحة تزويج الولي؟

ذكروا في صحة تزويج الأب والجد للاب ونفوذه على الصغير والصغيرة والباكر الرشيدة.

أولاً: عدم المفسدة، وكأن المسألة لم يخالف فيها احد. وقد يُستدل عليه بأمور:

١ ـ صحيحة أبي حمزة الثمالي عن الامام الباقرعليه‌السلام قال: «إن رسول اللهصلى‌الله‌عليه‌وآله قال لرجل: **أنت ومالُك لأبيك**، ثم قال أبوجعفرعليه‌السلام: ما أُحب ان

---

(١) وسائل الشيعة: ج ١٣، باب ١ من أبواب الوكالة، ح ١. وراجع باب ٢ من الوكالة.

(٢) وسائل الشيعة: ج ١٤، باب ٣ من عقد النكاح، ح ٤.

يأخذ من مال ابنه إلّا ما احتاج اليه مما لابدّ منه، إن الله لا يحب الفساد»[١].

وهذه الرواية (كما هو واضح) قد حددت ولاية الأب في مال ابنه بما ليس فيه الفساد، فكذلك الامر في النكاح بالاولوية، فتكون ولاية الأب على بنته الباكر الرشيدة والصغير والصغيرة مثلاً محددة بما ليس فيه فساد، فلا يمكن ان يمنعها من التزويج ابداً لان فيه الفساد، وكذا غير هذا المورد مما ثبت انه فساد. وعلى هذا فستكون ولاية الأب فيما لم يكن فيه مفسدة، وكذا بقية الاولياء.

٢ ـ صحيحة الفضل بن عبدالملك عن الامام الصادقعليه السلام قال: «**إن الجدّ إذا زوج ابنة ابنه وكان أبوها حيّاً وكان الجدّ مرضيّاً جاز**»[٢].

فإن مقتضىٰ مفهوم الشرط عدم جواز عقد الجدّ على الأب إذا لم يكن الجدّ مرضيّاً بلحاظ تصرفاته الصادرة اتجاه البنت، ومعنىٰ ان تصرفاته مرضية ان تكون فيها مصلحة أو ان لا يكون فيها مفسدة على أقل تقدير.

٣ ـ صحيحة عبيد بن زرارة قال: «قلت للصادقعليه السلام الجارية يريد أبوها ان يزوجها من رجل ويريد جدّها ان يزوجها من رجل آخر فقالعليه السلام: **الجدّ اولىٰ بذلك ما لم يكن مضارّاً**»[٣].

ومعنىٰ ذلك عدم كون الجدّ ذا ولاية إذا كان في مقام الاضرار (وهو المفسدة) وحينئذٍ تختص الولاية عليها في صورة عدم المفسدة.

---

(١) وسائل الشيعة: ج ١٢، باب ٧٨ مما يكتسب به، ح ٢.

(٢) وسائل الشيعة: ج ١٤، باب ١١ من عقد النكاح، ح ٤.

(٣) وسائل الشيعة: ج ١٤، باب ١١ من عقد النكاح، ح ٢.

وهناك من خصوص شرط ولاية الأب والجد بما فيه مصلحة، الا ان هذا القول لم يكن عليه دليل في الولاية على النكاح حيث إن الادلة المتقدمة لم يرد فيها اعتبار وجود المصلحة.

أقول: يمكن ان نقول إن تصرفات الوصي والحاكم الشرعي على اليتيم والمجنون أيضاً مشروطة بعدم المفسدة وذلك لان الشارع المقدّس حينما أمر بانفاذ الوصية وعدم تبديلها استثنىٰ صورة ما إذا كانت الوصية فيها جنفاً أو إثماً على الوارث، فإن الله لا يحب العمل بها، والروايات استثنت الوصية التي فيها ضرر على الوارث قال تعالىٰ: ﴿**كتب عليكم إذا حضر احدكم الموتُ ان ترك خيراً الوصية للوالدين والاقربين بالمعروف حقّاً على المتقين * فمن بدّل له بعدما سمعه فانما إثمه على الذين يبدلونه إن الله سميع عليم، فمن خاف من موصٍ جنفاً أو إثماً فاصلح بينهم فلا إثم عليه إن الله غفور رحيم**﴾[1]، وقال ﷺ: «**لا ضرر ولا ضرار في الاسلام**».

على ان نفس الوصية التي أمر الشارع بانفاذها وعدم تبديلها هي في صورة ما إذا كانت الوصية لنفع الوالدين والاقربين، وكانت معروفاً، واما إذا كانت الوصية ليست لنفع الوالدين والاقربين وليست معروفاً، فلا دليل على وجوب العمل بها.

وكذلك الامر بالنسبة إلىٰ ولاية الحاكم الشرعي حيث إن الشارع المقدس قد جعله حجة على الناس ومكملاً للنقص الذي قد يكون في المجتمع والافراد، ومن الطبيعي إن مَنْ يجعله الشارع حجة ومكمِّلاً لابدّ ان تكون تصرفاته عادلة وحسنة أو ليست فيها مفسدة على اقل تقدير وحينئذٍ

---

(١) البقرة: ١٨١ ـ ١٨٣.

إذا كان في انكاحه الصبي أو المجنون مفسدة فلا يصح ان يقدم عليها لانـها خلاف كونه مكملاً للنقص الذي في المولىٰ عليه. وهذا هو معنىٰ ان الولاية قد اخذ في معناها تكميل نقص المولىٰ عليه.

نعم بالنسبة لولاية العبد فهي من باب التسلط والملكية فلا ياتِ فيها ما تقدم.

وكذلك بالنسبة لولاية الوكيل إذا كانت الزوجة قد وكـلته فـي الزواج بشخص معين لا يكون صلاحاً بنظر الوكيل، فان هذه الولاية (كما تقدم) هي ولاية مجازية.

تطبيقات

أولاً: إذا اوجد الولي عقداً فيه مفسدة، فهو عقد فضولي يـتوقف عـلى اجازة الصغير بعد بلوغه والمجنون بعد افاقته إذا كان صـحة عـقد الفـضولي بالاجازة على حسب القاعدة كما هو الصحيح.

ثانياً: إذا كان هناك خاطبان احدهما أصلح من الآخر بحسب الشرف أو من اجل كثرة المهر أو قلته بالنسبة إلىٰ الصغير فـاختار الأب غـير الاصـلح لتشهي نفسه، فهل يصح هذا العقد؟

الجـواب: إن الاطلاقات المتقدمة جعلت للولي ولاية عـلى النكـاح بشرط عدم المفسدة، وفي هذا المورد الذي هو عبارة عن اختيار غير الاصلح لم يكن فيه مفسدة (كما هو الفرض) فيكون العقد صحيحاً.

نعم لو اشترطنا المصلحة فيكون الأب هنا قد اخـتار مـا هـو خـلاف

المصلحة فيبطل العقد.

ولكن وكما تقدم فان الادلة اشترطت في الولاية عدم المفسدة فقط فيكون العقد فيما نحن فيه صحيحاً ونافذاً.

ثالثاً: لو زوّج الولي الصغيرة بدون مهر المثل أو زوّج الصغير بازيد من مهر المثل (من مال الصغير) فهل يصح مثل هذا الزواج ؟

والجواب: لابدّ من التفصيل بين ما إذا كان هذا العمل لمصلحة الطفل التي تحصل حالاً أو في المستقبل فيكون العقد والمهر صحيحاً ولازما، وبين ما إذا لم يكن العمل ذا مصلحة مطلقا (أي فيه مفسدة)، فهنا قولان:

الاول: صحة العقد وبطلان المهر والرجوع إلىٰ مهر المثل.

الثاني: بطلان العقد أيضاً.

ومنشأ القول الاول: ان العقد الصادر من الولي ينحل إلىٰ أمرين، التزويج والمهر، وبما ان الضرر حصل في الثاني فيحكم ببطلانه مع بقاء التزويج على حاله، فننتقل إلىٰ مهر المثل.

ومنشأ القول الثاني: ان التطابق بين الايجاب والقبول لابدّ منه في صحة العقد بلا خلاف وهنا وإن تعدد الانشاء، إلا أن التطابق بين الايجاب والقبول لم يحصل، حيث إن الولي زوّج الصغيرة بدون مهر المثل، فان صح العقد بمهر المثل وبطل ما أُنشأ، فلم يحصل التطابق بين الايجاب والقبول في العقد، فيكون العقد باطلاً.

أقول: إن التطابق بين الايجاب والقبول قد حصل وإن كان المهر اقل من مهر المثل أو اكثر، ولكن الشارع المقدس عندما يحكم ببطلان أحد الانشائين لما فيه من مفسدة فلا داعي لبطلان الانشاء الاخر. هذا إذا كان

المهر ليس قيداً في العقد.

رابعاً: لا يجوز للولي تزويج المولىٰ عليه بمن به عيب، لانه مفسدة، إلا أن يكون في هذا العمل مصلحة لازمة المراعاة بحيث ينظر العرف إلىٰ هذا العمل بأجمعه ويصفه بانه ليس فيه مفسدةفيه مصلحة. وإذا جاز هذا العقد لانه مصلحة للمولىٰ عليه فلا خيار للولي في الفسخ ولا للمولى عليه إن لم يكن العيب من العيوب المجوزّة للفسخ في النكاح.

اما إذا كان العيب من العيوب المجوزة للفسخ في النكاح التي منها الجنون والجذام والعنن والعفل والقَرَن فهل يثبت الخيار للمولىٰ عليه بعد بلوغه وافاقته أو لا يثبت له الخيار لان الولي أقدم مع علمه به؟

وجهان، أو جههما ثبوت الخيار للمولىٰ عليه بعد بلوغه وافاقته، والدليل على ذلك:

١ ـ إن ادلة العيوب مطلقة، وهي تدل على ثبوت الخيار عند ظهور العيوب المعينة، فتشمل غير البالغ والمجنون إذا زوجه وليه ثم بلغ أو أفاق.

٢ ـ إن قصور المولّىٰ عليه بمنزلة جهله حينما يتم العقد والعيب موجود واقعاً. وإذا صح هذا شملته ادلة ثبوت الخيار عند ظهور العيب المعيّن.

٣ ـ إن علم الولي بالعيب ولحاظه المصلحة في هذا الزواج لا يوجب سقوط الخيار للمولىٰ عليه، لان المصلحة الموجودة التي لحظها الولي صححت العقد، وحينئذٍ تبقىٰ ادلة الخيار بحالها تشمل ذا العذر إذا زال عذرهُ.

نعم: المانع من هذا القول هو ان يثبت ان علم المولىٰ بالعيب هو بمنزلة علم المولىٰ عليه، (أو ان علم الوكيل بالعيب هو بمنزلة علم الموكل)، وهذا مما لا يمكن اثباته بدليل شرعي أو عقلي.

خامساً: إذا جهل الولي بالعيب في الطرف الآخر واجرىٰ عقد الزواج على المولىٰ عليه، ثم علم بالعيب فهنا يفصّل بين ان يكون العيب من العيوب المجوزّة للفسخ وغيرها، ففي الاول يثبت الخيار للولي لا طلاق ادلة الخيار بحيث تشمل الولي، ويثبت الخيار للمولىٰ عليه إن لم يفسخ الولي وعلم بالعيب بعد زوال العذر (الصغر أو الجنون).

وفي الثاني: لا خيار للولي بما هو عاقد ومزوّج للصغير أو المجنون، لانه فرع عن الزوج، وهذا الخيار لا يثبت للزوج إذا كان هو المباشر، فعدم ثبوته للفرع اولىٰ.

ولكن هل يوجد خيار للمولىٰ عليه؟

والجواب: إن هذا العقد على ذي العيب هل يعتبر فيه مفسدة على المولىٰ عليه ام لا؟ فان اعتبر عرفاً فيه مفسدة على المولّىٰ عليه فهو باطل[1] لان شرط ولاية الأب والجد هو ان لا يكون في العقد مفسدة، وقد وجدت. وان لم يكن العقد فيه مفسدة عرفاً فهو صحيح بدون حاجة إلىٰ اثبات الخيار للمولىٰ عليه فضلاً عن الولي وذلك لوجود شرط صحة العقد وهو عدم المفسدة، واما الخيار فهو قد ثبت في النكاح بعيوب معينة، والمفروض ان هذا العيب ليس منها.

ثانياً: يشترط في ولاية الأب والجد للاب والوصي والحاكم الشرعي والسيد، البلوغ والعقل والرشد والحرية والاسلام إذا كان، المولىٰ عليه مسلماً.

---

(١) ان القول بان هذا العقد مع وجود المفسدة فيه يعتبر باطلاً إن لم تاتِ الاجازة والا فهو صحيح لانه يكون عقداً فضوليا قد لحقته الاجازة فيصح.

فلا ولاية للصغير والصغيرة على مملوكهما من عبد أو امة للحجر عليهما في التصرف بما يملكانه، فتكون الولاية حينئذٍ لوليهما.

وكذا لا ولاية للبالغ من الاولياء مع فساد عقله بجنون للحجر عليه شرعاً فتكون تصرفاته بمنزلة العدم فتنتقل الولاية إلىٰ وليه.

وكذا لا ولاية للسفيه من الاولياء للحجر عليه شرعاً في النكاح وغيره كما تقدم في صحيحة الفضل بن عبدالملك عن الامام الصادقعليه السلام قال: «**إن الجدّ إذا زوج ابنة ابنه وكان أبوها حيّا وكان الجدّ مرضيا جاز**»[١].

كما لا ولاية للمملوك ولو مبعضاً على ولده حراً كان أو عبداً، حيث إن المملوك لا يقدر على شيء فهو ممنوع من التصرف في نفسه فضلاً عن غيره، بل الولاية على الولد الحرّ للجد إن وجد او وصيه، فان لم يوجد فللحاكم الشرعي إذا قلنا ان ولاية الحاكم ثبتت بالنص لا بالقدر المتيقن كما تقدم.

واما إذا كان الولد رقّاً فالولاية لمولاه وهذا واضح.

وكذا لا ولاية للاب الكافر على ولده المسلم كما هو واضح ومسلّم عند المسلمين.

وقد استدل عليه بقوله تعالىٰ ﴿**ولن يجعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلاً**﴾[٢].

وبقولهصلى الله عليه وآله وسلم: «**الاسلام يعلو ولا يعلىٰ عليه**»[٣].

وقد نوقش الدليل الاول: بان السبيل المنفي في الآية انما هو الحجة لا

---

(١) وسائل الشيعة: ج ١٤، باب ١١ من عقد النكاح، ح ٤.

(٢) النساء: ١٤١.

(٣) وسائل الشيعة: ج ١٧، باب ١ من موانع الارث، ح ١١.

التسلط عليه ولذا نرىٰ ثبوت السلطة للكافر على اجيره المسلم.

وقد نوقش الدليل الثاني: بان علو الاسلام لا يستلزم عدم ثبوت الولاية للكافر على المسلم. ولذا ذهب الامام الخوئي إلىٰ الاستدلال على الحكم بأحد امرين:

الاول: انصراف ادلة الولاية عن ولاية الكافر على المسلم، إذ المتفاهم عرفاً ان الولاية هي لاحترام الاباء والاجداد واداء حقوقهم وموادتهم، والكافر غير محترم وتحرم موادته ويجب الابتعاد عنه وهذا لا ينسجم مع الولاية على المسلم.

الثاني: قاعدة الالزام، فإن الكفار لا يلتزمون بجواز إنكاح الصغيرة مطلقاً كما لا يلتزمون بالولاية على بناتهم الابكار وتوقف نكاحهن على اذنهم، فمقتضىٰ قاعدة الزموهم بما الزموا به انفسهم تقتضي سقوط ولايتهم، والالتزام بصحة نكاح الباكر الرشيدة من غير اذنهم[1].

أقول: ان احترام الاباء والاجداد قد نقول به وان لم تثبت ولاية للكافر لا ملازمة بين الاحترام والولاية ولا ترتب بينهما من قبيل ترتب الحكم على موضوعه، فسواء ثبتت الولاية في موردنا ام لم تثبت يكون حكم احترام الأب والجد وان كان كافراً على حاله فلا تضاد بين عدم الولاية والاحترام.

اما قاعدة الالزام فهي متوقفة على وضوح عدم ثبوت ولاية لهم على الصغار في النكاح وعلى الابكار الرشيدات وهو امر غير معلوم عند جميع الكفار خصوصاً في نكاح الصغيرة ولذا من الافضل الاستدلال بمايلي:

---

(١) مستند العروة الوثقىٰ: ج ٢، ص ٣١٢.

ان الولاية التي جعلها الله سبحانه وتعالىٰ على الصغير أو الصغيرة أو المجنون والمجنونه أو البنت الباكر أو السفيه أو السفيهة إنما هي من أجل مصلحة المولّىٰ عليه وعدم ايقاعه في مفسدة ما، وبما ان ولاية الكافر على المسلم هو عين المفسدة لما فيه توجه الكفار إلىٰ غير ما يتوجه اليه المسلم في حياته الاجتماعية والدينية وغيرها، فتكون ادلة الولاية منصرفة عن ولاية الكافر على المسلم، وهذا الانصراف للادلة هو المقبول عرفاً.

ثم إذا سقطت ولاية الأب الكافر على ولده المسلم فتكون الولاية حينئذٍ للجدّ إن كان مسلماً لان ولايته لم تسقط بسقوط ولاية الأب. اما إذا كان الجدّ كافراً فالولاية للحاكم الشرعي كما تقدم.

نعم الكافر له ولاية على ولده الكافر سواء كان الطرف الثاني في النكاح مسلماً أم لا، لان دليل الانصراف الذي قبلناه انما لا يشمل الكافر فيما إذا كان له ولد مسلم، اما إذا كان له ولد كافر فالولاية له بحسب اطلاق ادلة الولاية الذي يفهم منها انها جعلت لمصلحة المولّىٰ عليه وعدم ايقاعه في المفسدة هي بنفسها موجودة في المولىٰ عليه الكافر مع البناء على تكليف الكفار بالفروع كما هو الصحيح. اما تساهلهم وبناءهم على عدم الاشراف على زواج بناتهم الابكار ان صح فهو لا يرفع الحكم الشرعي الذي اوجده الشارع المقدس لكل الناس.

ثالثاً: لا يصح تزويج الولي في حال احرامه أو احرام المولىٰ عليه وذلك: لان تصرف الولي مقيدّ بكونه مشروعاً، فإذا اوقع الولي الزواج حال احرامه أو احرام المولى عليه كان هذا العمل غير مشروع لما دلّ على ان

المحرم لا يتزوج ولا يزوّج[١].

أقـول: يمكن ادراج هذا المورد فـي المـورد الاول وهـو اشـتراط ان يكون عمل الولي من غير مفسدة، إذ إذا كان العمل من الولي غير مشروع فهو من اظهر مصاديق المفسدة فيكون باطلاً.

نعم للولي ان يوقع العقد بعد احرامه واحرام المولىٰ عليه، وحينئذٍ فاذا وكل شخصاً بايقاع العقد بعد احرامه واحرام الولي ووقع العقد كما اراد الولي فهو عقد صحيح، لان الولي له حق ايقاعه بعد الاحرام فله الحق في التوكيل بايقاعه بعد الاحرام، فتكون الولايـة مشـروعة صـحيحة، وكـذلك الوكـالة صحيحة وان كانت الوكالة حالة الاحرام من الولي.

متىٰ تسقط الولاية؟

ذكر الفقهاء سقوط الولاية للاب أو الجد للاب في موردين:

الاول: إذا عضل الولي المولى عليه عن التزويج بالكفوء الذي يـرضىٰ دينهُ وخُلُقه ولم يكن هناك منع شرعي كراهتي أو عرفي. وقد استـدل عـليه بامور:

١ ـ اطلاق قوله تعالىٰ: ﴿**فلا تعضلوهن أن ينكحن أزواجهن إذا تـراضـوا بينهم بـالمعروف**﴾[٢]، بناءً على ان الخطاب موجهاً للناس أو للاولياء، وبناء على ان المراد من ازواجهن من رضين ان يكونوا ازواجاً لا خصوص الازواج السابقة.

---

(١) راجع وسائل الشيعة: ج ٩، باب ١٤ و١٥ من تروك الاحرام، الاحاديث.

(٢) البقرة: ٢٣٢.

٢ ـ ان الولاية التي جعلت للاب أو للجد أو لغيرهما انما هي من باب المصلحة للبنت في تكميل نقصها، فإذا منعها الأب من الزواج بالكفؤ فصارت الولاية لا لمصلحة البنت (أي لمفسدتها وعدم تكميل نقصها)، ولا ولاية للاب في هذه الحالة.

٣ ـ ان الاطلاق الوارد في صحيحة[١] أبي حمزة الثمالي القائل بان «الله لا يحب الفساد» يقول ببطلان الولاية، لان الولاية مأمور بها، فإذا كانت في هذه الصورة فساداً فالله لا يحبها، أي لا يأمر بها فتسقط الولاية عليها.

ولكن إذا منعها الولي بمن ورد النهي عن التزويج بهم ولو بنحو الكراهة كشارب الخمر وتارك الصلاة والمتجاهر بالفسق مع كونه كفواً بالاسلام إذا كانت المرأة مسلمة، أو منعها الولي من التزويج بمن يكون عليهم في زواجها ضعة عرفاً «من حيث وجود الغضاضة والنقص والعيب في العرض» فهو ليس بعضل، وكذا لو منَعها من التزويج بكفؤ معين مع وجود كفوٍ آخر وكذا لو منعها من النكاح المنقطع مع تيسّر الدائم، وذلك: لان الادلة التي دلت على سقوط ولاية الأب لا تأتي هنا حيث إن إعمال ولاية الأب في منعها في هذه الصور المتقدمة يكون لصالحها ولم يكن المنع فيه مفسدة، فتبقىٰ اطلاقات ادلة ولاية الأب والجد سالمة وشاملة لهذه الصور.

ثانياً: إذا كان الولي غائبا أو سجيناً لا يمكن استئذانه وكانت الباكر الرشيدة بحاجة إلىٰ الزواج، فتسقط ولاية الولي، كل ذلك لما دلّ على سقوط ولاية الأب عند العضل حيث يصدق ان الولاية للاب انما هو لمصلحة البنت ولتكميل نقصها، ولا مصلحة في ولايته وهو غائب عنها لا يمكن استئذانه

---

(١) وسائل الشيعة: ج ١٢، باب ٧٨ مما يكتشب به، ح ٢.

وهي بحاجة إلى الزواج فتسقط ولايته في هذه الصورة.

وبعبارة اخرىٰ: يمكن القول بان ادلة الولاية منصرفة عن الغائب الذي لا يمكن استئذانه، فتكون الولاية لمن حضر من الآباء أو الأجداد أو كان يمكن استئذانهم في امر البنت لتكميل نقصها ومصلحتها.

والحمد لله رب العالمين.

عقود الصيانة وتكييفها الشرعي

عقود الصيانة وتكييفها الشرعي

إن عقد الصيانة من العقود الضرورية التي لا غنى للمتجمع عنها في وقتنا الحاضر، إذ المصنع والطيارات والسيارات والقاطرات تحتاج إلى صيانة لتمكنها من الاستمرار في عملها كاملاً غير منقوص، فالصيانة عمل يحفظ الشيء في حالة صحيحة بحيث ينتفع به من غير أن يتعرض للخلل والتلف.

وهذا المعنى يختلف عن صيانة الإصلاح الذي يُقصد به إعادة الآلة إلى حالتها الصحيحة بعد خلل طرأ عليها، لأن المعنى الأول أعم من المعنى الثاني، إذ ينطوي المعنى الأول على أعمال الوقاية من وقوع الخلل فضلاً عن إصلاح الخلل إذا وقع.

لذا فإن الصيانة في العصر الحاضر تنقسم إلى ثلاثة أنواع:

١ ـ صيانة وقائية (دورية) فقط.

٢ ـ صيانة علاجية (طارئة) فقط.

وهذان القسمان ينطويان على تقديم المواد وقطع الغيار اللازمة عند الكشف على الآلة بين حين وآخر واستبدال القطع أو الزيوت التي أشرفت على التلف دون انتظار وقوع الخلل.

٣ ـ صيانة وقائية وعلاجية معاً.

ويبدو أن العرف التجاري يقصد بعقود الصيانة عند إطلاقها القسم الثالث وأكثر العقود التي تقع في الخارج هي من هذا القسم أيضاً.

والملاحظ هنا: أن الصيانة الوقائية (التي يحتاج فيها إلى تبديل بعض القطع أو تبديل الزيوت وأشباهها) يسهل تقديره هندسياً من الأول على ذوي الخبرة، فيمكن أن يقال: إن الجهالة فيه منعدمة أو يسيرة جداً.

ولكن الصيانة العلاجية التي تطرأ بقضاء وقدر ليس من السهل تقديرها، فتكون الجهالة فيها كبيرة.

الصيانة في التكييف القانوني:

كيّف عقد الصيانة على أنه نوع من أنواع عقد مقاولة. وعقد المقاولة هو عقد مستحدث نصّ عليه القانون المدني السوداني والأردني والمصري[١]، فقد عرّف قانون المعاملات المدنية لسنة ١٩٨٤م السوداني عقد المقاولة كالآتي:

المقاولة: «عقد يتعهد أحد الطرفين بمقتضاه بأن يصنع شيئاً أو يؤدي عملاً لقاء مقابل يتعهد به الطرف الآخر» (المادة ٣٧٨).

---

(١) انظر الوسيط / للسنهوري / ٧ (٣١ ـ ٣٤).

وذكرت مادة ٦٤٧ :

١ ـ يجوز أن يقتصر المقاول على التعهد بتقديم عمله على أن يقدم رب العمل المادة التي يستخدمها أو يستعين بها في القيام بعمله.

٢ ـ كما يجوز أن يتعهد المقاول بتقديم المادة والعمل معاً[١].

إذن الصيانة: هي نوع من أنواع المقاولة حيث إنها عقد يتعهد بمقتضاه أحد المتعاقدين بصيانة شيء لقاء أجر يتعهد به المتعاقد الآخر.

ولكن نقل الدكتور الضرير[٢]: تعرض القانون الأردني إلى تكييف عقد الصيانة في المذكرة الإيضاحية للمواد (٧٨٠ و ٧٨١ و ٧٨٢)، ويفهم منها أن واضعي القانون الأردني يعتبرون عقد المقاولة ومثله عقد الصيانة عقد استصناع وعقد إجارة الأشخاص (الأجير فيها مشترك). وفيما يلي بعض ما جاء في المذكرة الإيضاحية:

«جرى العرف بين الناس على اصطلاح عقد المقاولة عوضاً عن عقد الإستصناع الذي كان الفقهاء يستعملونه كما ورد في بدائع الصنائع... وعوضاً عن استئجار الأجير كما ورد في العجالة وغيرها من المراجع الفقهية، وأصبح مفهوم عقد المقاولة شاملاً بصورة تستتبع الأخذ بهذا الإصطلاح الجديد تقريراً للواقع وتمشّياً مع العرف فيما لا يناقض آية قرآنية أو سنة نبوية مع إخضاع هذا العقد للأحكام الخاصة بالإستصناع والأجير المشترك، ... وقد اعتمد في أحكام المواد الثلاث على ما ورد في كتاب الإستصناع أول الجزء

---

(١) انظر السنهوري / ٧(٥ ـ ٣٥).

(٢) عقد الصيانة وتكييفها الشرعي / للصديق الضرير / بحث مقدّم للدورة الحادية عشر لمجلس مجمع الفقه الإسلامي المنعقد في البحرين، ص ٥.

الخامس من بدائع الصنائع، وعلى ما جاء في الصفحة ٦/١٠٦ من المـغني والمواد... من مرشد الحيوان»[١].

أقول:

١ ـ إن المذكرة الإيضاحية لم توضح أن عقد المـقاولة هـل هـو عـقد استصناع فيما إذا تعهد المقاول بتقديم المادة، وعقد إجارة فيما إذا تعهد رب العمل بتقديم المادة، أو العكس، أو أن عقد المقاولة هو عقد استصناع وإجارة معاً في جميع الحالات.

٢ ـ إننا نجد الإختلاف بين ما ذكره الدكتور السنهوري في تكييف عقد الصيانة وما ذكره واصفوا المذكرة الإيضاحية للقانون الأردني، فقد تقدم عن السنهوري أن عقد الصيانة هو عقد مستحدث، وحينئذ تطبق عليه القـواعـد العامة للعقد، أما واضعوا المذكرة الإيضاحية للقانون الأردني فقد اعتبروه عقد استصناع وعقداً مع أجير مشترك، وهذان العقدان ليسا من العقود المستحدثة، فلاحظ.

٣ ـ تصرح المذكرة الإيضاحية للقانون المدني الأردني: أن التكـييف لعقد الصيانة هو تكييف فقهي إسلامي.

الحاجة إلى عقود الصيانة في عصرنا الحاضر:

إن الإتـجاه المـطّرد إلى زيـادة اسـتخدام الآلات والأجـهزة لإنـجاز الأعمال، واحتواء الأجهزة والمعدات على معرفة تكنولوجية متقدمة وعالية،

---

(١) المصدر المتقدم عن المذكرات الإيضاحية للقانون المدني الأردني / ٢ / ٥٨٢ و٥٨٣.

يتطلب وجود متخصصين في صيانة الأجهزة وإصلاحها، ووجود أجهزة الإصلاح الخاصة وقطع الغيار.

ولكن صيانة هذه التجهيزات وإصلاحها إذا قام به مالكها سواء كان فرداً أو مؤسسة أو شركة بتأجير أفراد متخصصين يتفرغون للصيانة والإصلاح يكلِّف أكثر مما لو عهد مالك الأجهزة صيانتها وإصلاحها إلى أجير عام متخصص في الصيانة يقدّم خدماته له ولغيره في نطاق عقد محدد لمدة محددة.

بالإضافة إلى أن الخوف من عدم وجود الصائن عند حاجة الأجهزة إلى الإصلاح (كما في عطلات الأعياد والمواسم التعطيلية) قد يُلحق بصاحب الصناعة التمويلية التي يوجد فيها خطوط إنتاج مترابطة ضرراً كبيراً من حيث فساد المادة التي أصبحت نصف مصنعة، ومن حيث تعطيل إعداد العاملين الذين ينتظرون المادة لكي يكمّلوا تصنيعها، ولهذا تكون الحاجة إلى عقد صيانة مع مؤسسات للصيانة متخصصة أمر بالغ الأهمية وفي ازدياد.

التكييف الفقهي لعقد الصيانة:

وقد يذكر لعقد الصيانة تكييفات فقهية مختلفة، نذكرها ونذكر الإشكالات عليها إن وجدت، وسنفترض هنا توفر شروط الصحة المطلوبة في الصيغة والمتعاقدين، ونكيّف العقد من ناحية شروط محل العقد (العوضين).

والتكييفات المتصورة هنا أربعة، وهي:

أولاً: الإجارة

قد يكيّف عقد الصيانة على أنه عقد إجارة على عمل، ولكن العامل وهو الصائن قد يكون أجيراً خاصاً، وقد يكون أجيراً عاماً (مشتركاً)[1] يؤجر عمله في الصيانة لجهات متعددة.

وهذا التكييف أشارت إليه المذكرة الإيضاحية للقانون الأردني مع إسناد دليلها إلى كتب فقهية على الطريقة السنية.

ولكن الذي يرد على هذا التكييف أمران:

١ ـ الجهالة في مقدار العمل الذي يتصل بالصيانة العلاجية، أما الصيانة الوقائية فهي لا جهالة فيها إذا قدر فيها الوقت المحدد للعمل.

٢ ـ قيام المؤجر وهو الصائن بتقديم قطع الغيار والزيوت (كما هو موجود في بعض عقود الصيانة كما سيأتي)، وهو أمر مجهول أيضاً. والجهالة مضرة بعقد الإجارة.

وقد تصدى الدكتور الضرير لرفع الإشكال الثاني فقال في تكييف عقد الصيانة غير المقترن بعقد والمحتاج إلى مادة والمتعهد بالمادة هو الصائن، قال: «هو عقد اجتمع فيه عقدان: البيع والإجارة» ثم نسب هذا التوجيه إلى المالكية فقال: «فتكييف هذا النوع من عقد الصيانة بالبيع والإجارة مقبول

---

(١) الأجير الخاص: من يستأجر مدة محدودة لأداء عمل لشخص معين بحيث لا يتقبل عملاً من غيره مدة الإجارة. والأجير المشترك: هو من يستأجر لأداء عمل معين ولم يختص به شخص معين كالمهندس والخياط والصائن إذا لم يكن عملهم مقصوراً على معين. وعقد الصيانة على نحو يكون الصائن أجيراً مشتركاً هو الغالب في عقود الصيانة في الوقت المعاصر لنكات اقتصادية.

حسب مذهب المالكية، وهو الصواب عندي »[١].

ثم قال: « ويجب إن أخذنا بهذا التكييف تحقق شروط كل من عقد البيع وعقد الإجارة في هذا النوع من عقد الصيانة، ولكن يبدو لي إن تحقق شروط البيع غير ممكن، ولهذا فإن الأولى عندي إذا كان صاحب العمل لا يقدّم المادة بنفسه، أن يوكل الصائن بشرائها فيكون تكييف العقد في هذه الصورة إجارة ووكالة بالشراء ولا مانع من هذا »[٢].

أقول: على ما ذكره الصديق الضرير أخيراً يجب أن يلتزم بأن المبلغ المذكور في عقد الصيانة الذي يستحقه الصائن هو في مقابل عمله، وأما الأدوات التي يحتاجها الصائن في عمله والزيوت التي يغيّرها وأشباهها يجب على صاحب التجهيزات دفع قيمتها للصائن بعد ذلك، وهذا غير عقد الصيانة الذي قلنا إن المبلغ المذكور في عقد الصيانة هو للعمل ولتبديل قطع الغيار وأشباهها معاً.

وأيضاً يتوجه الإشكال إلى تكييف المالكية: بأن الصيانة هي إجارة وبيع حيث جهالة الآلات والأدوات التي يضعها الصائن عند الصيانة العلاجية الطارئة لأنه لا يدري كم من الأدوات التي يحتاجها عند الصيانة الطارئة، فلا يدري كمية المبيع لصاحب الأجهزة فيكون البيع فيه جهالة مضرة بصحته.

وحتى لو ارتفع هذا الإشكال الثاني فيبقى الإشكال الأول وهو جهالة مقدار العمل الذي يتصل بالصيانة العلاجية وهو مضرّ في عقد الإجارة.

---

(١) عقود الصيانة وتكييفها الشرعي / للضرير، ص ٩ ـ ١٠.

(٢) المصدر نفسه، ص ١١.

ثانياً: الجعالة

قد يكيّف عقد الصيانة على أنه جعالة على الصيانة والإصلاح[١]، وبهذا نتمكن من التخلص من إشكال جهالة عمل الصائن الذي هو مسموح به في عقد الجعالة مادام هناك غاية يطلب تحقيقها من العامل ليستحق الجعل، وهي سلامة الآلة بحيث تؤدي وظائفها المعتادة.

وقد أشكل الصديق الضرير على هذا التكييف بإشكالين فقال: «تكييف عقد الصيانة على أنه عقد جعالة غير مقبول عندي، لأن عقد الصيانة عقد لازم بالنسبة للطرفين[٢]، وعقد الجعالة غير لازم بالنسبة للمجعول له، فله أن يتخلّى عن العمل في أي وقت يشاء، وغير لازم أيضاً بالنسبة للجاعل قبل شروع المجعول له في العمل، وهذا وحده يكفي لبطلان التكييف بالجعالة، وزيادة على ذلك فإن عقد الجعالة يجوز أن يكون العمل[٣] فيه

---

(١) ذهب إلى هذا التكييف جماعة ذكرهم الضرير في بحثه: هم الأستاذ الدكتور يوسف قاسم ومنهم الأستاذ عزالدين محمد النوين، وقد أخذت الندوة الفقهية الرابعة بالكويت ١٤١٦هـ ـ ١٩٩٥م برأي هؤلاء الأساتذة، إذ قالت الندوة في قراراتها بالنسبة للصيانة: «وهو في تكييفه الفقهي أقرب ما يكون إلى عقد الجعالة حيث إن معظم صور الصيانة لا يمكن فيها تحديد مقدار العمل بشكل دقيق...». انظر: مجلة الإقتصاد الإسلامي /العدد ١٧٧ /السنة الخامسة عشرة شعبان ١٤١٦هـ ديسمبر ١٩٩٥م، ص ٥٧٩.

(٢) نعم، يوجد قول ضعيف عند المالكية بلزوم الجعالة على الطرفين حتى قبل شروع العامل في العمل. راجع الموسوعة ج ١٥، ص ٢١١ وحاشية الصاوي على الشرح الصغير ج ٢، ص ٢٧٥. نعم، إن عقد الصيانة لازم قد ينصّ على إمكان نقضه إذا حدثت قوة قاهرة كحرق المعمل أو حدوث حرب أو زلزال أو نحو ذلك.

(٣) المراد من العمل مدة العمل.

مجهولاً وعقد الصيانة يشترط فيه معرفة العمل »[١].

أقول: هذه الإشكالات جيدة على التكييف بالجعالة.

ولكن هناك إشكالات أخر تدور حول الفرق بين الجعالة والصيانة، وهي:

١ ـ إن مقصود الجاعل في الجعالة لا يتحقق إلا بتمام العمل (كما في رد الضالة) ولذا لا يستحق المجعول له الجعل إذا عمل قسماً من العمل ولم ينجّزه. نعم، إذا تم العمل استحق الأجرة. أما عقد الصيانة فإن القصد من جعله هو أن يكون بعض العمل يفي ببعض غرض الجاعل، فإن ربّ الآلة ينتفع بقيام الصائن عليها بعض مدة العقد، لأن الصائن يستحق بعض الأجرة إذا أنجز بعض العمل، ولهذا يجعل الأجر في بعض العقود نجوماً. وهذا ينسجم مع الإجارة لا مع الجعالة.

٢ ـ إن عقد الصيانة عقد زمني بلا إشكال كعقد إجارة الأعيان والأبدان، ولكن نرى أن الجعالة ليست كذلك، بل الهدف منها تحقق نتيجة معينة ولو في مدة قصيرة، بل يكون تحقق النتيجة في مدة قصيرة أنفع للجاعل من تحققها في مدة طويلة.

٣ ـ إن في عقد الصيانة العلاجية الطارئة، لو فرض عدم تطرق الخلل في الجهاز طوال المدة المتفق عليها، فإن الصائن يستحق الأجر الذي جعل له مقابل هذه الصيانة العلاجية الطارئة، بينما الجعالة ليست كذلك، لأن الهدف منها تحقق نتيجة معينة وهي إصلاح الجهاز، وهو لم يحصل، فمقتضى عقد

---

(١) عقود الصيانة وتكييفها الشرعي، ص ١٦.

الجعالة أن لا يستحق الصائن الجعل.

وعلى كل حال، فإن هذه الإشكالات تنبهنا إلى اختلاف كبير بين عقد الصيانة وعقد الجعالة، فالدليل على صحة عقد الجعالة في الفقه الإسلامي لا يكون دليلاً على صحة عقد الصيانة.

ثالثاً: التأمين

قد يكيف عقد الصيانة على أنه عقد تأمين على التجهيزات يلتزم فيه طالب التأمين دفع مبلغ معين لقاء التزام شركة الصيانة إصلاح العطل وتبديل القطع التالفة حيثما لزم ذلك في مدة معينة.

والإشكال على هذا التكييف أنه أخص من المدعى، لأنه يشمل تكييف عقد الصيانة العلاجية فقط دون الوقائية، وأن يكون عقد الصيانة مستقلاً عن بيع الأصل المراد صيانته، مع أن كلامنا في الأعم من الصيانة الوقائية والعلاجية سواء كانت بصورة مستقلة أو مشروطة في عقد الأصل، وسواء كان بيعاً أو إجارة أو مقاولة.

وقد يشكل على هذا التكييف بعدم جواز التأمين التجاري[1] كما ذهب إلى ذلك الكثيرون، إلا أن هذا الإشكال لا يرد على ما ذهبنا إليه من الجواز[2].

---

(١) إن مجمع الفقه الإسلامي بجدة ذهب في قراره التاسع بشأن التأمين في دورته الثانية بجدة ١٤٠٦ هـ ـ ١٩٨٥م إلى عدم جواز عقد التأمين التجاري، وجوّز التأمين التبادلي والتعاوني بديلاً عنه.

(٢) تكييف جواز عقد التأمين بكامل أقسامه يقوم إما على أن التأمين عقد عرفي (يشتمل على إيجاب وقبول وقسط التأمين والمؤمن عليه الذي هو موضوع التأمين) فيجب الوفاء به لقوله تعالى ﴿أوفوا بالعقود﴾ أو هو هبة معوضة بأن يقوم المؤمّن بدفع شيء معين مجاناً بشرط أن يقوم الموهوب له بتدارك خسارة نص عليها في الإتفاقية على تقدير حصولها أو بشرط أن يقوم

←

رابعاً: عقد استصناع

قد يكيّف عقد الصيانة على أنه عقد استصناع (كما أشار إلى ذلك القانون المدني الأردني) وهذا التكييف ينسجم مع مَن يقول بأن الإستصناع محله العمل، وأن مادة الإستصناع يقدمها الصانع. فعلى هذا يكون عقد الصيانة هو عقد استصناع لأن الصائن يقدم العمل والمواد وقطع الغيار في مقابل المال سواء كان معجّلاً أو مؤجلاً أو نجوماً.

ومما يرد على هذا التكييف:

١ ـ إن التكييف الآخر للإستصناع وهو الأشهر بأن محله هو المصنوع وهو الموصوف في الذمة (كالطائرة أو القطار أو السفينة... الخ)، فعلى هذا لا يكون هنا عقد صيانة، لعدم وجود مصنوع (موصوف في الذمة).

٢ ـ إن الصيانة عقد زمني، أما الإستصناع فهو ليس كذلك، بل المراد منه تحقق المصنوع ولو كان في مدة قصيرة. نعم، قد يذكر في عقد الإستصناع الزمن كتحديد لمدة المصنوع إلا أن هذا التحديد لا يجعل العقد زمنياً كالصيانة.

٣ ـ يكون ما يقابل عقد الصيانة الطارئة مستحقاً للصائن ولو لم يطرأ أيّ خلل في الأجهزة، بينما الإستصناع هو عقد على عمل فلابدّ فيه من العمل لاستحقاق ما يقابله.

الرأي المختار:

إننا بعد أن ناقشنا التكييفات الأربعة المتقدمة نرجع الآن ونختار

← المؤمِن بعمل معين كالصيانة والعلاج على تقدير حدوث الخلل. راجع منهاج الصالحين: ج ١، ص ٤٢٠ ـ ٤٢١.

التكييف الأول وهو «التكييف بالإجارة» القائل بأن عقد الصيانة هو عقد إجارة على عمل وقائي وعلاجي للآلات التي يملكها المالك، ويكون الصائن أجيراً مشتركاً أو خاصاً.

وهذا التكييف يصحح أنواعاً من عقود الصيانة:

أولاً:

عقد الصيانة المستقل (أي لا يكون عقد الصيانة تابعاً لعقد آخر أو شرطاً في عقد آخر) بين صاحب الأجهزة والعامل على أن يكون الصائن مسؤولاً عن تقديم ما تحتاج الصيانة إليه من تبديل قطع الغيار أو إضافة الشحوم أو تبديل الزيوت أو ما شابه ذلك في مقابل أجر معين.

أما الإشكالات التي أسلفناها فيما تقدم على هذا التكييف فنحاول الإجابة عليها:

أما الإشكال الأول: وهو الجهالة في مقدار العمل الذي يتصل بالصيانة العلاجية، فالجواب عنه:

أنه وإن كان مجهولاً إلا أنه محدد بغاية وهي (استبقاء الآلات في حالة تؤدي عملها المعتاد) وهكذا جهالة من جهة، محددة من جهة أخرى لا توجب بطلان عقد الإجارة، كما إذا آجرت داري إلى عائلة لا أعلم كم يأتيها من الضيوف في السنة إلا أن الإجارة محددة من ناحية أخرى بكونهم أربعة أشخاص، وكما إذا استأجرت حارساً لحراسة المخزن وحفظه من السراق مع جهالة الحارس لما يتعرض له المخزن في السنة من خطط السراق والهجوم عليه، وكما في دخول الحمام للإنتفاع به في مقابل أجر معين مع جهالة كمية الماء المصروف مع تحديد الإجارة بأن ينتفع بالماء بما يؤدي إلى تنظيف

جسمه.

فالعمدة في الإجارة أن تكون محددة ولا تكون مجهولة من جميع الجهات، وهذه الإجارة محددة من ناحية بقاء الآلات تؤدي عملها الإعتيادي.

أما الإشكال الثاني: وهو قيام المؤجر (الصائن) بتقديم قطع الغيار والزيوت وأشباهها مع أن الأجير لا يكون ضامناً لما يحدث من ضرر الآلات التي يملكها غيره.

فالجواب عليه: أن يكون عقد الصيانة المستقل قد اشترط فيه صاحب الأجهزة على الصائن أن يعوض صاحب الأجهزة ما يخسره من قطع الغيار والزيوت في الصيانة الوقائية والعلاجية، أي عندما تحتاج آلة إلى الإستبدال فإن خسارتها أولاً وبالذات تقع على صاحب الأجهزة لأنه هو المالك لها، ولكن الشرط الذي ذكرناه ليس هو تحمل الصائن الخسارة مع أنه ليس بمالك للأجهزة، ليكون منافياً لكون الخسارة على المالك، بل الشرط هو أن يعوّض الصائن ما يخسره صاحب الجهاز من قطع الغيار والزيوت وأشباهها، وهذا شرط ليس منافياً لمقتضى الإجارة، ويكون نافذاً بمقتضى الحديث الشريف الصحيح **«المؤمنون عند شروطهم»**[(١)].

---

(١) تنبيه: إن الذي يجب على الصائن هو دفع مقدار ما خسره صاحب التجهيزات على تجهيزاته وهو حكم تكليفي، فإن لم يدفع الصائن هذا المبلغ يكون قد اقترف حراماً نتيجة عدم عمله بالشرط الذي هو واجب عليه، أما العقد فيبقى على صحته.

نعم، للمشروط له أن يفسخ عقد الصيانة الذي لم يعمل الصائن بشرطه، وحينئذ إذا فسخ فيستحق الصائن قيمة المثل لما عمل.

ثانياً:

التكييف بالإجارة يصحح أيضاً ما إذا اشترط في عقد الصيانة المستقل أن يوفر صاحب الأجهزة قطع الغيار، فلا إشكال في كون عقد الصيانة هو عقد إجارة.

وهنا لا بأس بالتنبيه إلى أن المادة المقدمة من صاحب الأجهزة، للصائن الذي يصون الأجهزة تكون أمانة بيده يضمنها في حالة التعدي أو التفريط في المحافظة عليها، أما لو تلفت من غير تعدٍّ أو تفريط فإن كان أجيراً خاصاً فهو لا يضمن، وأما إذا كان أجيراً مشتركاً (كالصباغ والخياط) فضمانه محل خلاف بين الفقهاء. كما يجب على الصائن أن يرد ما بقي من الأدوات لصاحب العمل في حالة بقاء شيء منها.

ثالثاً:

كما أن صاحب الأجهزة (في عقد الصيانة المستقل) إذا وكل الصائن في شراء الآلات المحتاج إليها والزيوت والشحوم، ويدفع له الثمن السوقي بعد الشراء، فهو أيضاً عقد إجارة لا إشكال فيه.

رابعاً:

كما أن من نافلة القول أن عقد الصيانة إذا كان مستقلاً وغير محتاج إلى المادة كما في الصيانة الوقائية غير المحتاجة إلى مادة لا من الصائن ولا من صاحب الشيء المصون فهو من أبرز مصاديق عقد الإجارة أيضاً، فلا إشكال فيه، ويلحق به عقد الصيانة المحتاج إلى مادة لا يعمل المتعاقدان لها حساباً في العادة.

وبهذا يتبين: أن عقد الصيانة يمكن أن يكون عقد إجارة بهذا التكييف

المتقدم. وليس هو عقداً مستحدثاً كما ذهب إليه السنهوري، وليس هو عقد جعالة كما ذهبت إليه الندوة الفقهية الرابعة (بيت التمويل الكويتي) على أن في بداية قرار الندوة الكويتية أن الصيانة عقد مستحدث، ولكن بعد ذلك سرعان ما جعلت العقد عقد جعالة فقط إذا كان بدون التزام بقطع الغيار، أو عقد جعالة رافقها بيع إذا كان مع الإلتزام بقطع الغيار، وهذا إشكال على صياغة القرار أيضاً.

خامساً: تكييف التأمين:

وقد يكون عقد الصيانة لعلاج ما يطرأ على الجهاز من خلل فقط، وهذا في الحقيقة هو قسم من التأمين على الأشياء كما هو معمول به في التأمين على السيارات عند إصابتها بخلل أو اصطدام غير متعمد، فهو يتبع حكم التأمين الذي قلنا إنه عقد صحيح شرعي ولو كان تجارياً.

وبهذا تمكنّا من تكييف عقد الصيانة بأقسامه المختلفة فهو عقد صحيح شرعاً، يشمله ﴿ أوفوا بالعقود ﴾.

هل عقد الصيانة يكون مشمولاً لنهي النبيﷺ عن صفقتين في صفقة:

أقول: ما تقدم من تكييف فقهي قد يكون بعيداً عن صفقتين في صفقة (بيعتين في بيعة) ؛ إذ الموجود في التكييف المتقدم هو إجارة مع شرط أن يعوِّض الصائنُ صاحبَ التجهيزات مقدار ما خسره على تجهيزاته لصيانتها، فإن الصفقة هنا لا تطلق على الإجارة والإعارة، وإنما الصفقة تطلق على عرفٍ كان يصحب البيع من ضرب يد البائع أو وكيله على يد المشتري تعبيراً

عن انبراهه، لذا فسَّر سماك (راوي الحديث) الصفقة بالبيع .

ولكن مع هذا قد يقال[١] : إن صدق صفقتين يصدق على عقد الإجارة مع شرط أن يعوِّض الصائنُ صاحبَ التجهيزات مقدار ما خسره، فإن هذا التعويض يصدق عليه أنه صفقة، فصارت صفقتان في صفقة، وقد ورد عدم حلِّهما بلفظ « نهى النبي ﷺ عن صفقتين في صفقة واحدة » وورد « لا تحل صفقتان في صفقة » وورد « الصفقة بالصفقتين ربا » .

وحينئذ فما هو العمل إذا كانت الأحاديث المنسوبة إلى النبي ﷺ تشمل هذا التكييف الذي قدمناه ؟ !

الجواب :

١ ـ إن هذا الحديث ضعيف الإسناد عند الإمامية، وأما عند أهل السنة فقد رواه أحمد في مسنده[٢] وقال في مجمع الزوائد[٣] : رجال أحمد ثقات . ولكن البزار أعلّ بعض طرقه ورجح وقفه، وبالوقف رواه أبونعيم وأبوعبيد القاسم بن سلام[٤] .

٢ ـ إن سماك (وهو أحد راوية الحديث) فسّره : « بأن يبيع الرجل البيع فيقول هو بيننا بكذا وكذا، وهو بنقد بكذا وكذا »[٥] .

٣ ـ قد نقلت الموسوعة الفقهية الكويتية تفسيراً آخر للصفقتين في

---

(١) ذهب إلى ذلك الصديق الضـ ير في كتابه الغرر : ص ١١١ .

(٢) مسند أحمد : ج ١، ص ٢٩٨.

(٣) مجمع الزوائد : ج ٤، ص ٨٤.

(٤) راجع : فتح القدير : ج ٥، ص ٢١٨ .

(٥) مسند أحمد : ج ١، ص ٣٩٨، وفتح القدير : ج ٥، ص ٢١٨ .

صفقة ذهب إليه ابن القيّم وهو: إن المقصود هو بعتك هذه بمائة إلى سنة على أن أشتريها منك بثمانين حالّة، وقالت الموسوعة: «هذا هو معنى الحديث الوارد في البيعتين في بيعة وهو الذي لا معنى له غيره»[١].

ومعنى ذلك: إن هذا النهي هو دليل لتحريم بيع العين الذي يكون البيع الثاني مشروطاً في البيع الأول، وهو لا يجوز بلا إشكال.

٤ ـ إن الحديث المتقدم لم يأخذ فقهاء أهل السنة بعمومه، فقد منعت المالكية من الجمع بين كل عقدين بينهما تضاد، ولذلك منعوا الجمع بين البيع وأحد العقود الستة، وهي (الجعالة والمساقاة والقراض والصرف والشركة والنكاح)، وجوّزوا الجمع بين البيع والإجارة كما ذكرت ذلك المدونة[٢].

فإذا جوّز البيع مع الإجارة فتجويز الإجارة مع الشرط أولى.

ثم إذا كان هذا الحديث عاماً يشمل ما نحن فيه من إجارة وشرط فهو يعارض عموم الحديث الصحيح «**المسلمون عند شروطهم إلا شرطاً أحل حراماً أو حرّم حلالاً**» أو «**إلا شرطاً خالف كتاب الله**» على اختلاف الروايات الواردة فيه، والترجيح للثاني لصحته عند الجميع.

سادساً: تكييف البيع مع شرط الصيانة:

قد يكون عقد الصيانة مشروطاً في عقد شراء التجهيزات، كما إذا اشترى شخص سلعة من السلع تحتاج إلى صيانة، فيشترط على بائعها في عقد البيع أن يقوم بصيانتها مدة من الزمن، فيجتمع في العقد بيع وشرط، وهو

---

(١) الموسوعة الفقهية الكويتية: ج ٩، ص ٢٦٥.

(٢) المدونة / ١١ / ٥٥.

عقد صحيح.

نعم، روى عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده قال: نهى رسـول الله ﷺ عن بيع وشرط[١].

ورواه أبوحنيفة، قال ابن‌رشد: روي عن أبي‌حنيفة أنه روى أن رسول الله ﷺ نهى عن بيع وشرط[٢].

وروي أيضاً: نهى النبي ﷺ عن شرطين في بيع واحد.

وهذا الحديث: قال عنه ابن عرفة: لا أعرف هذا الحديث إلا من طريق عبدالحق[٣]، وقال ابن‌قدامة المقدسي: حديث النهي عن بيع وشرط ليس له أصل، وقد أنكره أحمد، ولا نعرفه مروياً في مسند، فلا يعوّل عليه[٤].

أقول: وحتى إذا روي في مسند، فهل مجرد الرواية في مسند تـجعله حجة إذا لم يشهد الثقات بصحة إسناده ووثاقتهم؟!!

ومع ضعف هذا الحديث (كما نقلنا) فقد ذكر الصديق الضـرير فـقال: «وقد اختلف الفقهاء اختلافاً كثيراً في العمل بهذا الحديث، فأخذ به الحنفية والشافعية في الجملة ولم يأخذ به الحنابلة وأخذ به المالكية في مـوضعين: أحدهما الشرط الذي يناقض مقتضى العقد، والثاني الشرط الذي يعود بخلل في الثمن»[٥].

---

(١) روى هذا الحديث عبدالحق في كتابه: الحطاب: ج ٤، ص ٣٧٣.

(٢) بداية المجتهد: ج ٢، ص ١٦.

(٣) الحطاب: ج ٤، ص ٣٧٣.

(٤) الشرح الكبير على المقنع: ج ٤، ص ٥٣.

(٥) الصديق الضرير / عقود الصيانة وتكـييفها الشـرعي: ص ١١ عـن المـبسوط: ج ١٣، ص ١٣، وبداية المجتهد: ج ٢، ص ١٦، والمهذب: ج ١، ص ٢٦٨، والشرح الكبير: ج ٤، ص ٤٩.

أقول: ما هو المبرر للعمل به مع عدم توثيق رجال سنده ؟!!

ولا أدري ماذا يعمل فقهاء أهل السنة في العقود التي تكثر فيها الشروط لتحديد محل العقد أو لتوثيق الوفاء بالعقد؟ والذي أراه أن هذا الحديث « نهى النبي ﷺ عن بيع وشرط » أو « نهى النبي ﷺ عن شرطين في بيع واحد » وحتى « نهى النبي ﷺ عن صفقتين في صفقة أو بيعتين في بيعة » على فرض صدورها من النبي ﷺ قد نُقلت إلينا بدون نقل القرائن الحالية والمقالية التي كانت تكتنف هذا القول، فلعل القرائن كانت تشير إلى أن النهي كان عن معاملة فيها ربا أو احتكار أو غرر، فعندما لم تنقل لنا الواقعة التي قيلت فيها هذه المقولات ارتجّ علينا الأمر. ولهذا فإما أن تُصرف (على تقدير حجيتها) إلى المعاملات التي فيها محاذير شرعية كالربا أو الغرر أو الإحتكار أو أي محرم آخر، أو يقال بإجمالها وردّ علمها إلى أهلها.

بالإضافة إلى معارضته إلى الحديث الصحيح المروي عند الطرفين «**المسلمون عند شروطهم**»، وواضح أن العمل على الحديث الثاني لصحته وعمل الجميع به بخلاف الأول الضعيف المختلف في العمل به.

سابعاً: تكييف الإجارة مع شرط:

وهناك عقد الصيانة الذي يشترط في عقد الإجارة، ويختلف هذا العقد عما تقدم سابقاً من كون عقد الصيانة إجارة على عمل وقائي أو علاجي للآلات التي يملكها المالك، حيث إن الصيانة هنا عبارة عن شرط في عقد الإجارة، فقد يشترط المستأجر الصيانة ليأمن من قدرة المؤجَر على العمل مدة الإجارة، وقد يشترطها المؤجِر ليأمن من صلاحيتها للعمل بعد انتهاء عقد

الإجارة.

وطبعاً هناك شَبَه بين ما نحن فيه وما تقدم (من كون الصيانة عقد إجارة يشترط فيها على الصائن تعويض صاحب التجهيزات ما يـخسره مـدة عـقد الصيانة)، والشبه هو: أن كلا الموردين منطبق عليه عقد الإجارة مع شـرط، غاية الأمر ما تقدم تكون الصيانة هي مورد عقد الإجارة، والشرط هو تعويض الصائن ما يخسره صاحب التجهيزات.

أما هنا: فعقد الإجارة للمعمل والمسكن والشرط هو صيانتها وقدرتها على العمل في مدة العقد ولما بعد انتهاء مدة الإجارة، فهل الحكم فـي هـذه الصورة هو الجواز كالحكم في الصورة السابقة ؟

والجواب: أن اشتراط الصيانة على صاحب المـعمل مـثلاً فـي عـقد إجارته هو مقتضى عقد الإجارة، لأن صاحب العين المؤجَرة هو المالك لها، والمستأجر يملك منفعتها، وحينئذ لأجل بقاء عقد الإجارة نافذاً يجب على مالك العين تمكين المستأجر من الإنتفاع وإلا كـان للـمستأجر حـق فسـخ الإجارة.

وعلى هذا فإن شرط صيانة العين بحيث تكون صالحة للعمل هو تأكيد لما يقتضيه عقد الإجارة وليس شرطاً إضافياً.

وأما إذا اشترط صاحب المعمل أن تكون الصيانة على المستأجِر، فهل يجب الإلتزام بهذا الشرط ؟

والجواب: إن أدلة وجوب الإلتزام بالشرط التي منها **«المسلمون عند شروطهم»** توجب على المستأجِر الإلتزام بذلك.

فإن قيل: إن شرط الصيانة التي يشترطه المؤجِر على المستأجِر يكون

خلاف المقصد الشرعي المعتبر في العقود، وهو أن البائع أو المؤجر هو المسؤول عن العيوب الخفيّة في المبيع أو المؤجَر، فكيف يكون شرط الصيانة هنا على المستأجر، وهل نتقبّل أن تكون عيوب العين المؤجَرة الخفية على المستأجر ؟!

والجواب:

١ ـ إن المالك للعين المؤجرة حينما يشترط أن تكون الصيانة على المستأجر فمعنى ذلك أنه قد تبرأ من إصلاح العيوب الخفية في العين المؤجرة إن وجدت، وبهذا يتمكن المستأجر أن يأتي بفريق خبراء ليفحصوا الأجهزة الموجودة ليتيقّن من سلامتها أو يتيقن أن إصلاحها وقت العمل لا يعكّر عليه العمل إلى انتهاء المدة وهو بالخيار في قبول هذا الشرط أو عدمه، فإن قبل هذا الشرط فيكون هو المسؤول عن صيانة تجهيزات المعمل مدة عمله استناداً إلى أدلة نفوذ الشرط في ضمن العقد إذا لم يحلل حراماً أو يحرم حلالاً، وحينئذ تتقيّد الأدلة الدالة على أن إصلاح أدوات المعمل على صاحبها بغير صورة الشرط على خلاف ذلك.

٢ ـ وإذا رأينا أن إصلاح العين المستأجرة بمقتضى عقد الإجارة هو على ذمة صاحبها، فيكون الشرط بصيانتها على المستأجر لها مخالفاً لعقد الإجارة فيدخل في الشرط المخالف للسنة وما دلت عليه روايات عقد الإجارة، فنتمكّن من صياغة هذا الشرط بصورة ثانية لنصل إلى نفس المقصود، فنقول:

«إن صاحب المعمل يشترط أن يقوم المستأجر بالصيانة التي هي في ذمة المؤجر» وواضح أن هذا الشرط لا ينافي عقد الإجارة القائل بأن الصيانة

هي على المؤجر للعين المالك لها، بل هو التزام من قبل المستأجِر أن يقوم بالصيانة التي هي قد توجهت أولاً وبالذات إلى مالك العين. وهذا شرط صحيح بلا كلام، وهو يؤدي الغرض الذي يريده مؤجر السلعة مع شرطه الصيانة مع فارق لسنا بصدد تحقيقه الآن.

ثامناً: تكييف عقد الصيانة المشروط في عقد المقاولة على المقاول:

قد يتعهد المقاول بصنع شيء (طائرات، أو مطارات وأمثالهما) ويلتزم بصيانتها مدة من الزمن. وقد يتعهد المقاول بإنشاء مدينة سكنية ويلتزم بصيانتها مدة من الزمن أيضاً. وهنا قد تكون المواد في كلا المثالين من صاحب العمل وقد تكون من المقاول. فإن كانت مواد العمل من صاحب العمل فالعقد يكون إجارة مع شرط الصيانة على المقاول (العامل)، وإن كانت المواد من المقاول فالعقد يكون بيعاً مع شرط الصيانة، أو قل يكون العقد بيعاً مع إجارة للصيانة.

وقد تقدم منا جواز الإجارة مع شرط الصيانة على المقاول (العامل) في الصورة الأولى من الصور الثمانية بتقريب أن العامل يشترط عليه أن يعوّض صاحب المعمل ما يصلح به تجهيزاته مدة الإجارة.

وكذا تقدم صحة بيع المعمل مع شرط صيانته مدة معينة، أو مع إجارة لصيانته مدة معينة كما في الصورة السادسة من الصور الثمانية.

ضمان الصائن:

إن بعض عقود الصيانة تنصّ على أن الصائن إذا لم ينبه صاحب

المشروع والعمل إلى الخلل المتوقع يكون ضامناً لما يترتب عن تقصيره في أداء ما التزم به. وهذا الأمر جيد لأنه يؤول إلى شرط أن ينبه الصائن صاحب التجهيزات عن الخلل المتوقع إذا تبين للصائن، وحينئذ إذا ثبت أن الصائن قد أخل بهذا الإلتزام وترتب على هذا التقصير ضرر على صاحب التجهيزات فيكون الصائن ضامناً لذلك.

ويثبت خلل الصائن بالتزامه بطرق منها:

١ ـ أن لا يُحسن الكامل في التجهيزات.

٢ ـ إذا لم يكن جادّاً في المراقبة.

٣ ـ إذا اطلع على الخلل المتوقع ولم ينبه صاحب التجهيزات عليه.

فإذا حصل ضرر من إخلال الصائن بالتزامه، فإنه يتحمل المسؤولية، لأنه مقصر أو متعدٍّ، وقد قامت الأدلة على تحمل المقصر والمتعدي للضمان.

***

ونرفق لزيادة الإطلاع أنواعاً خمسة من عقود الصيانة الواقعية، وما تشتمل عليه من قيود وتفاصيل تكون هي المنظورة في البحث السابق، وتختلف فيما بينها من حيث التكييف الشرعي لها حسب ما تقدم.

أمثلة واقعية من عقود الصيانة وشروطها

المثال الأول ـ عقد صيانة حاسبات وما يتبعها من طابعات في شركة:

المادة الأولى: مقدمة: يرغب الطرف الأول بعمل صيانة لجميع أجهزة

الحاسبات الآلية الشخصية الموزعة في كافة أقسام الشركة بمواقعها المختلفة بالرياض بما في ذلك كافة الوحدات الملحقة بها من طابعات وإجراء الإصلاح اللازم عند حصول أعطال لهذه الأجهزة، وحيث إن الطرف الثاني وهي شركة متخصصة في أعمال الصيانة قد أبدى استعداده وموافقته على تنفيذ متطلبات الطرف الأول، وعليه فقد جرى الاتفاق على ما يلي:

المادة الثانية:

أ ـ يلتزم الطرف الثاني بإصلاح كافة الأعطال التي تحدث لأي من الأجهزة المشار إليها في القائمة المرفقة خلال أيام الأسبوع (عدا يوم الجمعة).

ب ـ يلتزم الطرف الثاني بالاستجابة لطلب الطرف الأول بإصلاح جهاز الحاسب الآلي الرئيسي في شبكات قسم الاستثمار والصناعية ومركز الخدمة وذلك في موقع الطرف الأول في مدة أقصاها ساعتان تسري من تاريخ ووقت تسجيل طلب الإصلاح هاتفياً لدى الطرف الثاني في الفترة ما بين الساعة الثامنة صباحاً إلى الثانية عشر ليلاً (منتصف اليل) من كل يوم باستثناء يوم الجمعة.

ج ـ صيانة الأجهزة مرتين أسبوعياً بمقر الطرف الأول وفي حالة عدم تمكن الطرف الثاني من إصلاح العطل المبلغ عنه في مدة أقصاها (٢٤) ساعة من بدء عملية الإصلاح يلتزم الطرف الثاني بتزويد الطرف الأول بجهاز بديل على نفقته (الطرف الثاني) كحل مؤقت إلى أن يتم إصلاح العطل بمقر الطرف الأول.

المادة الثالثة:

قيمة العقد تشمل تكلفة استبدال قطع الغيار التالفة وغير الصالحة بقطع غيار جديدة وأصلية على أن تكون الأجزاء التالفة من حق الطرف الثاني.

المادة الرابعة:

يلتزم الطرف الثاني بعمل صيانة وقائية لأجهزة الحاسب الآلي الشخصي التابعة للطرف الأول بمقر الطرف الأول بمعدل (٣) مرات سنوياً بموجب جدول زمني يتفق عليه بين الطرفين.

المادة الخامسة:

حددت مدة هذا العقد بسنة ميلادية كاملة تبدأ من ١٩٩٥/٨/١م.

المادة السادسة:

تبلغ التكلفة الإجمالية لهذا العقد... وتشمل توريد وتركيب قطع الغيار.

المادة السابعة:

تكون الدفعات على أقساط شهرية.

المادة الثامنة:

من المتفق عليه بان الأتعاب المحددة في المادة السابعة تشمل أتعاب الطرف الثاني عن جميع المهام الملقاة على عاتقه بما في ذلك قطع الغيار اللازمة ولا يحق للطرف الثاني المطالبة بأية زيادة مهما كانت مقابل أية أعباء إضافية أو زيادة فيما يتعلق بزمن الإصلاح وتكاليفه.

المادة التاسعة:

يتعهد الطرف الثاني ويضمن بأن الخدمات المهنية سوف تؤدى بواسطة

أشخاص على كفاءة عالية وخبرات طويلة في مجال تخصص العمل وان جميع الخدمات سوف تؤدى طبقاً لأفضل الممارسات المهنية على أن يقوم الطرف الثاني بتقديم صور من الشهادات العلمية وشهادات الخبرة للمذكورين.

المادة العاشرة:

يتحمل الطرف الأول قيمة مستهلكات استخدام الحاسب الآلي مثل الأوراق والأشرطة الكربونية والأقراص الصلبة.. الخ، كما يتحمل الطرف الأول قيمة تكلفة الأعطال الناتجة عن سوء الاستخدام.

المثال الثانى ـ بيع معدات طبية لمستشفى مع تعهد بصيانة مديدة:

أ ـ في هذا العقد يلتزم المشتري بدفع ثمن المعدات على دفعتين: النصف عند الاستلام والنصف الآخر بعد تركيب المعدات واختبارها عملياً. ومقابل ذلك يلتزم البائع بما يلي:

ب ـ تكاليف الشحن إلى الموقع وتركيب المعدات فيه.

ج ـ تدريب موظفي المشتري على استخدام المعدات.

د ـ ضمان قيام المعدات بعملها على الوجه السليم لمدة سنة، ويشمل الضمان، الصيانة الوقائية الدورية والإصلاح وقطع الغيار أو الاستبدال الكلي عند اللزوم دون أي تكلفة إضافية على المشتري.

هـ ـ يلتزم البائع بأن لا تتجاوز فترة التعطل للمعدات ٣٪ من ساعات التشغيل المعتادة شهرياً، ويتعرض لجزاء نقدي إن تجاوز هذا الحد. كما يلتزم

أن لا يتجاوز زمن الاستجابة لطلب التصليح (٢٤) ساعة .

و ـ لا يسري الضمان على الأعطال الناجمة عن سوء الاستعمال من قبل المشتري .

ز ـ يلتزم البائع بتوفير خدمات الصيانة وقطع الغيار لمدة لا تقل عن عشر سنوات يحتفظ خلالها بمخزون كاف من هذه القطع .

(والمفهوم أن تكاليف هذا الالتزام المديد غير مشمولة بالثمن الأصلي بل يأخذ البائع مقابلها ثمن المثل من القطع وأجرة المثل عن العمل .

المثال الثالث ـ صيانة لوحة إعلان كهربائية بمبلغ مقطوع سنوياً:

مع التزام الصائن / المقاول :

أ ـ بالكشف عدة مرات في الأسبوع على اللوحة للتأكد من أنها تعمل .

ب ـ بإصلاح أي عطل خلال ٢٤ ساعة وتبديل أي قطع تالفة بأخرى جديدة .

ج ـ لو رضي مالك اللوحة بتحمل تكاليف قطع الغيار ، فإن المقاول يرضى بثمن مقطوع أقل .

المثال الرابع ـ تشغيل وصيانة مرافق ومساكن لمدينة سكنية صغيرة مملوكة لمؤسسة صناعية:

أ ـ مدة العقد ٣ سنوات ويشمل جميع المساكن وما فيها من تجهيزات منزلية ، والمرافق المشتركة كالمدارس والمساجد وصالات الرياضة

والبوابات وتمديدات المياه.

ب ـ يلتزم المقاول الصائن بتحقيق استمرار جميع المرافق والتجهيزات والأبنية في تقديم خدماتها المعتادة بصورة جيدة. ويلتزم لذلك بتوفير جميع العاملين المهرة وما يلزمهم من آلات ومواد ووسائل نقل.

ج ـ يشمل العمل المطلوب الصيانة الوقائية الدورية لجميع ما ذكر، (مثل دهان الأدوات المعرضة لعوامل الطقس وتنظيف وضبط ومعايرة سائر التجهيزات وتبديل الزيت والقطع التالفة... الخ).

د ـ كما يشمل الصيانة العلاجية لإصلاح أي عطل طارئ.

هـ ـ الثمن الذي يتقاضاه المقاول عن قيامه بما سلف يدفع منجماً على أشهر العقد ويتكون الثمن من عدة عناصر هي:

هـ ١ ـ مبلغ مقطوع.

هـ ٢ ـ تعويض عن ثمن قطع الغيار التي يقوم المقاول بتركيبها فعلاً. لكن مجموع ما يدفع له عن قطع الغيار للعقد بأكمله لا يمكن أن يزيد عن حد أعلى محدد في العقد.

هـ ٣ ـ يعطى تعويضاً عن كل ساعة عمل فعلية يقضيها العاملون عنده في تنفيذ أعمال الصيانة والإصلاح.

و ـ يلتزم المقاول الصائن ببيان عدد من سيوفرهم من المهندسين والعمال المهرة وسواهم ومؤهلاتهم التفصيلية وخبراتهم، ويشرط أن يكونوا موجودين عنده فعلاً قبل بدء سريان العقد.

ملاحظة: قيل لنا أن هذا النوع من عقود صيانة المرافق الكبيرة شائع الاستخدام في الولايات المتحدة.

المثال الخامس ـ عقد صيانة مديدة مترافق مع بيع آلة:

أ ـ يضمن البائع للمشتري الأصلي لمدة لا تتجاوز ثماني سنوات من تاريخ الشراء، صيانة الآلة لتعمل بفاعلية، وإصلاحها الشامل (Ovrehaul) عند اللزوم، وفق سعر الصيانة السائد عند كل سنة.

ب ـ تشمل الصيانة العمل وتبديل ما يلزم من القطع باستثناء ما تعرض منها لإساءة الاستعمال فيتحمل المشتري تكلفته، وكذلك يتحمل تكلفة القطع التالية... وتحدد التكلفة بحسب السعر المعلن لتلك القطع في وقت استبدالها.

ج ـ كما تشمل الصيانة الفحص الدوري في فترات محددة وكذلك زيارات الإصلاح الطارئة عند حدوث أعطال.

د ـ هذا الاتفاق مدته سنة، ويتجدد تلقائياً سنة بعد أخرى إلى نهاية السنة الثامنة، ما لم يخطر أحد الطرفين الآخر برغبته في عدم التجديد قبل شهر من موعد التجديد.

هـ ـ يحدد البائع قبل بداية كل سنة ثمن الصيانة الذي سيطبق في السنة التالية، وعلى المشتري تسديد الثمن سلفاً[١].

---

(١) هذه الامثلة نقلناها من مقالة بعنوان عقود الصيانة وتكييفها الشرعي / الدكتور محمد انسى الزركاء والدكتور سامي ابراهيم السويلم.

البيع قبل القبض

البيع قبل القبض

وردت الاحاديث العديدة في النهي عن البيع قبل القبض، وقد اختلف الآراء حول تعميمها أو تخصيصها تبعاً لاختلاف الروايات في ذلك. وقد بادر مجمع الفقه الاسلامي في الهند بالدعوة إلى عقد الدورة التاسعة في الفترة ما بين ١١ ـ ١٤ اكتوبر عام ١٩٩٦ م في جامعة الهداية لبحث مواضيع فقهية عديدة، منها «البيع قبل القبض» بفروعه، الذي أراد لها جواباً شرعياً ينسجم مع العقود المستجدّة التي يشتبه ان تكون داخلة تحت البيع قبل القبض.

وإجابة لتلك الدعوة الكريمة رأينا أن نوضح ما طلب ايضاحه في تلك الاسئلة.

١ ـ أحكام القبض والإقباض:

إن القبض الذي ورد في الروايات قد رتّب عليه احكام عديدة، منها:

أ ـ ارتفاع ضمان البائع عن المبيع عند تحقق القبض، كما في النص

القائل: «كل مبيع تلف قبل قبضه فهو من مال بائعه».

ب ـ الوجوب التكليفي للقبض والاقباض في المعاملات، كما في البيع الحال الذي يكون القبض والاقباض شرطاً ضمنيّاً ارتكازياً، وكما في وجوب ردّ الأمانات إلى اهلها، إن الله تعالى يقول: ﴿إِنَّ اللهَ يأمركم أَنْ تؤدّوا الأماناتِ إلى أهلِها﴾[١].

ج ـ الوجوب التكليفي للإقباض وإن لم يكن في معاملة، كما في وجوب ردّ مال الغير الذي أُخذ غصباً.

د ـ قد يكون القبض شرطاً في صحة بعض المعاملات، كما في السلم والهبة والوقف.

هـ ـ القبض شرط في صحة المعاملة الثانية إذا اشترى سلعة ولم يقبضها، للأحاديث الناهية عن البيع قبل القبض، ولكن هذا مخصوص بالمكيل والموزون، كما سيتضح ذلك، فلابد من قبضه وبيعه.

حقيقة القبض:

ليس للقبض حقيقة شرعية ولا اتفاق من قبل علماء اللغة. إذاً، فلابد من الرجوع إلى العرف.

وأما اعتبار الكيل أو الوزن في القبض أو كفايته في قبض المكيل والموزون، فإنه تعبّدٌ محض لأجل النص، قال في صحيحة معاوية بن وهب: «سألت الإمام الصادق عليه السلام عن الرجل يبيع البيع قبل أن يقبضه؟ فقال

---

(١) النساء: ٥٨.

ﷺ : ما لم يكن كيل أو وزن فلا تبعه حتى تكيله أو تزنه »[١].

ولا بأس بالتنبيه إلى أن هذا البحث إنما هو لتصحيح البيع الثاني فيما إذا اشترى ولم يكل، لا لأجل ارتفاع الضمان عن البائع بالقبض.

والظاهر: أن الكيل والوزن هو كناية عن القبض لا لمعرفة المقدار المبيع، وذلك:

لأن معرفة المقدار لا يفرّق فيه بين البيع مرابحة أو تولية، لشرطية معرفة المقدار المبيع عند كل بيع، وحينئذ عندما جوّزت الروايات البيع توليةً بغير القبض ومنعته مرابحةً، تبيّن أن المنع لم يكن لأجل اشتراط معرفة المقدار بل لأجل اشتراط القبض في صحة البيع الثاني تعبداً.

قال الشيخ الانصاري ﵀[٢]: اتفق العلماء على أن القبض في غير المنقول هو التخلية، واختلفوا في معنى القبض في المنقول على أقوال ثمانية، ثم ذكر بعدها: أن القبض هو فعل القابض (المشتري) وهو الأخذ، والأخذ في الأموال هو الاستيلاء ووضع اليد مطلقاً، بلا فرق بين المنقول وغيره، غاية الأمر اختلاف المستولى عليه، ففي غير المنقولات يكون الاستيلاء عبارة عن عدم وجود مانع بين الانسان المالك وبين المال، بحيث يكون قد تصرف فيه فعلاً. وعلى هذا فإن التخلية من دون تصرف ليست قبضاً. وأما في المنقول، فيكون القبض هو الاخذ باليد (الاستيلاء). ثم الإقباض: فهو فعل البائع، وهو دائماً يكون عبارة عن التخلية.

وعلى هذا سيكون عندنا أمران:

---

(١) وسائل الشيعة: ج ١٢، باب ١٦ من أحكام العقود، ح ١١ وغيرها من الروايات.

(٢) راجع المكاسب / ج٢، ص ٣٠٩.

الأمر الأول: القبض الذي هو فعل القابض (المشتري مثلاً) .

الأمر الثاني: القبض الذي هو فعل المقبض (البائع مثلاً) .

ولابدّ لنا من ملاحظة الخطابات الشرعية ، لنرى متعلق الحكم التكليفي أو موضوع الحكم الوضعي ، هل هو فعل القابض أو المقبض ؟ وهي على قسمين :

القسم الأول:

إذا كان موضوع الخطاب في موردٍ هو فعل البائع والغاصب والراهن ، وهو الإقباض ، فيكون القبض هو التخلية ، وهذا ليس قبضاً حقيقياً حتى في غير المنقول .

القسم الثاني:

وإذا كان موضوع الخطاب في موردٍ هو فعل المشتري (أي القابض) ، فيكون القبض هو الاستيلاء من قبل المشتري وتسلّطه على الشيء الذي يتحقق به معنى اليد ، ويتصور فيه الغصب[١] .

وحينئذٍ نقول: إن موضوعنا الذي نحن بصدده هو من القسم الثاني ، لأن القبض الذي اشترطته الروايات في البيع الثاني هو فعل المشتري الذي

---

(١) أي عندما أوجب الشارع على الغاصب ردّ المغصوب ، فقد أوجب عليه أن يوجد كل المقدمات لوصول المال إلى صاحبه . إذن ، يجب عليه أخذ المال إلى المغصوب منه وجعله أمامه ، اما الأخذ باليد من قبل المغصوب منه فهو غير واجب على الغاصب ، لخروجه عن القدرة . وحينئذٍ يكون الإقباض الواجب على الغاصب هو التخلية . هذا الكلام نفسه يقال بالنسبة إلى البائع الذي أوجب الشارع عليه التخلية ، فإن الإقباض الحقيقي وإن لم يصدق إلّا باستيلاء الطرف الآخر على الشيء ، إلّا أن التكليف بالإقباض على البائع والغاصب يكون تكليفاً بالتخلية فقط وإن لم يستولِ الطرف الآخر على الشيء .

يكون القبض فيه هو الاستيلاء على المبيع والسيطرة التي تمكنه من بيعه للآخرين، وعلى هذا فاذا أوجد البائع التخلية للمبيع ولم يستولِ المشتري عليه فلا يتمكن من بيعه.

كما أن اعتبار القبض في الهبة دلّ على حيازة المتَّهب للهبة، وحينئذٍ لا تكفي التخلية التي هي فعل الواهب.

قال في المكاسب: «إن القبض للمبيع هو فعل القابض وهو المشتري، ولا شك أن الأحكام المترتبة على هذا الفعل لا تترتب على ما كان من فعل البائع من غير مدخل للمشتري فيه، كما أن الأحكام المترتبة على فعل البائع ـ كالوجوب على البائع والراهن في الجملة واشتراط القدرة على التسليم ـ لا يحتاج في ترتّبها إلى فعل من المشتري»[1].

٢ ـ هل تختلف صور القبض في الأموال المنقولة عن غير المنقولة؟

نقول: إن ما تقدّم منّا هو ظهور النهي عن البيع قبل القبض الحقيقي، والقبض الحقيقي هو قبض المشتري، وهو معنى واحد عبارة عن الاستعلاء على المال، بحيث يكون الاختيار تحت يد المشتري، وهذا هو المعنى العرفي للقبض الذي توافقه اللغة أيضاً.

إنما الاختلاف في مصاديق القبض: ففي مثل الدار يكون مصداق الاستيلاء والاستعلاء هو التخلية بين المالك وبين ملكه، بحيث يتمكن من

---

(١) راجع المكاسب / للشيخ الاعظم الانصاري ﷺ: ج ٢، ص ٣٠٩.

التصرف فيه بإعطائه مفتاح الدار. وفي مثل الأُمور المنقولة كالجواهر يكون مصداق الاستيلاء هو القبض باليد، وفي مثل الحيوان والسيارة يكون مصداق القبض هو أخذ مقود السيارة أو الحيوان (أو سوق الحيوان والسير بالسيارة).

إذن، تبيّن أن القبض له معنى عرفي واحد، وهو الاستيلاء والتسلط على الشيء، نعم قد يقع الاختلاف في مصاديق القبض وصوره باختلاف الأموال.

٣ ـ هل النهي عن البيع قبل القبض عام، أو فيه استثناء؟ وما هي آراء الأئمة وأدلّتهم؟

إن مسألتنا هذه هي في صورة وقوع البيع على سلعة عند البائع، ثم أراد المشتري بيعها قبل قبضها، فهل البيع الثاني صحيح قبل قبض المشتري السلعة؟

أقول: إن الأقوال المهمة في هذه المسألة أربعة، هي:

القول الأول: يرى عدم جواز بيع المبيع قبل قبضه مطلقاً (سواء كان المعقود عليه طعاماً أم غيره، وسواء كان مكيلاً أو موزوناً أو عقاراً أو منقولاً). وذهب إلى هذا القول الإمام الشافعي[١] وأكثر أصحابه والإمام أحمد في رواية[٢] وجمع غفير من العلماء.

واحتجّوا بنهي النبي ﷺ عن بيع الطعام قبل قبضه، وبما روى أبوداود

---

(١) الام: ج ٣، ص ٦٠.

(٢) المغني لابن قدامة: ج ٤، ص ١٢١ ـ ١٢٣.

أن النبيﷺ نهى عن أن تباع السلع حيث تبتاع حتى يحوزها التجار إلى رحالهم. وروى ابن ماجة أن النبيﷺ نهى عن شراء الصدقات حتى تقبض. وروي أن النبيﷺ لمّا بعث أُسيد إلى مكة قال: «**إنهَهُم عن بيع ما لم يقبضوه، وعن ربح ما لم يضمنوه**»[١].

القول الثاني: يرى جواز بيع المبيع قبل قبضه مطلقاً. وذهب إلى هذا القول بعض كعطاء ابن أبي رباح والبتّي[٢].

ولكن قال ابن عبدالبر: «وهذا قول مردود بالسنّة والحجّة المجمعة على الطعام، وأظنه لم يبلغه هذا الحديث، ومثل هذا لا يلتفت إليه»[٣].

أقول: إن هذا القول الثاني اختاره بعض علماء الامامية على كراهيته[٤] وذلك للجمع بين الروايات المروية عن أهل البيتعليهم السلام التي تنهى عن بيع الطعام أو المكيل والموزون قبل قبضه، والروايات التي أجازت ذلك، فحملت الروايات الناهية على الكراهة لقرينة الروايات المجوِّزة التي منها:

١ ـ رواية الكرخي: قلت للامام الصادقعليه السلام: «**أشتري الطعام من**

---

(١) هذه الأحاديث ذكرها في المغني: ج ٤، ص ٢٢١.

أقول: الرواية المروية عن النبيﷺ عن شراء الصدقات حتى تقبض قد رويت في مجالس الشيخ الطوسي: «قال: ابتعت طعاماً من طعام الصدقة، فاربحت فيه قبل أن أقبضه، فسألت النبيﷺ فقال: لا تبعه حتى تقبضه». (راجع مكاسب / الشيخ الأنصاري: ج ٢، ص ٣١٧).

(٢) المحلى / لابن حزم: ج ٨، ص ٥٩٧. والمغني: ج ٤، ص ٢٢٠.

(٣) المغني: ج ٤، ص ٢٢٠.

(٤) حكي هذا القول عن الشيخين (الطوسي والمفيد) في المقنعة والنهاية والقاضي، وهو المشهور بين المتأخرين. راجع المكاسب / الشيخ الأنصاري: ج ٢، ص ٣١٦، وراجع المختصر النافع: ص ١٤٨.

الرجل ثم أبيعه من رجل آخر قبل أن أكتاله، فأقول إبعث وكيلك حتى يشهد كيله إذا قبضته؟ قال عليه السلام: لا بأس»[١].

٢ ـ ورواية جميل بن دراج عن الامام الصادق عليه السلام: **«في الرجل يشتري الطعام ثم يبيعه قبل أن يقبضه؟ قال عليه السلام: لا بأس. ويوكل الرجل المشتري منه بقبضه وكيله؟ قال: لا بأس»[٢].**

أقول: سيأتي الكلام في عدم صحة هذا الجمع لو كانت الروايتان صحيحتين.

القول الثالث: تفصيل بين بيع الطعام قبل قبضه فلا يجوز، وبين غيره فيجوز. وقد نقل هذا القول عن الامام أحمد فقال: «إن المطعوم لا يجوز بيعه قبل قبضه سواء كان مكيلاً أو موزوناً أو لم يكن». ولعل دليله هو ما روي عن

(١ و ٣) وسائل الشيعة: ج ١٢، باب ١٦ من احكام العقود، ح ٣ وح ٦.

أقول: اما رواية خالد بن الحجاج الكرخي فهي ضعيفة لعدم توثيق خالد، وأيضاً لم يذكر سند الصدوق إليه مع ان الرواية يسندها الصدوق إليه.

واما رواية جميل بن دراج فهي ضعيفة لوجود علي بن حديد الذي ضعّفه الشيخ الطوسي. نعم هناك روايتان صحيحتان قد يستدل بهما على حمل النهي الوارد في بيع المكيل أو الموزون قبل قبضه على الكراهة، وهما كما في وسائل الشيعة:

١ ـ صحيحة الحلبي عن الامام صادق عليه السلام قال: «سألته عن الرجل يشتري الثمرة ثم يبيعها قبل أن يأخذها؟ قال عليه السلام: لا بأس، إن وجد ربحاً فليبع»: ج ١٣، باب ٧ من ابواب بيع الثمار، ح ٢.

٢ ـ صحيحة محمد بن مسلم عن احدهما (الامام الباقر أو الصادق عليهما السلام) انه قال: «في رجل اشترى الثمرة ثم يبيعها قبل ان يقبضها؟ قال عليه السلام: لا بأس». المصدر السابق: ح ٣.

والصحيح (كما قال الشيخ الانصاري) انهما منصرفتان إلى بيع الثمرة على الشجرة بملاحظة الاخبار الواردة في بيع الثمار، حيث يعبّر عن بيع الثمرة على الشجرة ببيع الثمرة، وبما ان بيعها على الشجرة لا يعتبر فيهما الكيل أو الوزن، فيصح أن تباع قبل القبض فتخرجان عن موردنا.

النبي ﷺ انه: « **نهى عن بيع الطعام قبل قبضه** » فمفهومه إباحة بيع ما سواه قبل قبضه. وروى ابن عمر فقال: « رأيت الذين يشترون الطعام مجازفة يضربون على عهد رسول الله ﷺ أن يبيعوه حتى يؤوه إلى رحالهم » وهذا نصّ في بيع المعيّن.

وعموم قوله ﷺ: « **من ابتاع طعاماً فلا يبعه حتى يستوفيه** » متفق عليه. ولمسلم عن ابن عمر قال: «كنا نشتري الطعام من الركبان جزافاً، فنهانا رسول الله ﷺ أن نبيعه حتى ننقله من مكانه...»[1].

القول الرابع: تفصيل بين بيع المكيل أو الموزون قبل قبضه فلا يجوز إلّا ان توليه وبين غيره فيجوز. وقد ذهب إلى هذا القول مشهور علماء الإمامية قديماً وحديثاً.

ودليله هو الروايات المروية عن أئمة أهل البيت عليهم السلام التي تنقل وتفسّر وتوضح ما ورد عن النبي ﷺ من نهي. منها:

١ ـ صحيحة ابن حازم عن الامام الصادق عليه السلام قال: « **إذا اشتريت متاعاً فيه كيل أو وزن فلا تبعه حتى تقبضه إلّا أن تولّيه، فإن لم يكن فيه كيل أو وزن فبعه** »[2].

٢ ـ صحيحة الحلبي عن الامام الصادق عليه السلام قال: « **في الرجل يبتاع الطعام ثم يبيعه قبل ان يكتال؟ قال عليه السلام: لا يصلح له ذلك** »[3].

٣ ـ صحيح الحلبي الآخر قال: « سألت الامام الصادق عليه السلام عن قوم اشتروا بزاً (البز: هو الثوب ومنه البزّاز) فاشتركوا فيه جميعاً ولم يقتسموا،

---

(١) راجع المغني / لابن قدامة: ج ٤، ص ٢١٧ و٢١٨.

(٢ ـ ٥) وسائل الشيعة: ج ١٢، باب ١٦ من احكام العقود، ح ١ وح ٥ وح ١٠ وح ١٨.

أيصلح لأحد منهم بيع بزّه قبل أن يقبضه ويأخذ ربحه ؟ قال عليه السلام : **لا بأس به ، وقال : إن هذا ليس بمنزلة الطعام ، لأن الطعام يكال** »[١] بناءً على أن المراد : قبل ان يقبضه من البائع (لا القبض من الشركاء) كما هو الظاهر ، إذ لم يلتزم أحد بثبوت البأس في بيع أحد الشريكين حصته قبل قبضه من شريكه وبعد قبضه من البائع ولو بتوكيل شريكه .

٤ ـ صحيح منصور بن حازم قال : « سألت الامام الصادق عليه السلام عن رجل اشترى بيعاً ليس فيه كيل ولا وزن ، أله أن يبيعه مرابحة قبل أن يقبضه ويأخذ ربحه ؟ قال عليه السلام : **لا بأس بذلك ما لم يكن كِيلَ أو وُزِن** (كما لو بيع بالمشاهدة) **فإن هو قبضه كان أبرأ لنفسه** »[٢] . وغيرها من الروايات الصحيحة .

وواضح من هذه الروايات أن الكيل أو الوزن هو كناية عن القبض ، بمعنى أنه لابدّ من قبضه ثم بيعه للآخرين .

وقد ذهب إلى هذا القول جماعة من أهل السنّة أيضاً ، فقد روي عن عثمان بن عفان وسعيد بن المسيب والحسن والحكم وحماد بن أبي سليمان : أنّ كل ما بيع على الكيل أو الوزن لا يجوز بيعه قبل قبضه ، وما ليس بمكيل ولا بموزون يجوز بيعه قبل قبضه[٣] .

وقد ذكرنا سابقاً : أن اعتبار الكيل أو الوزن قبل البيع الثاني ليس لإحراز مقدار المبيع ليتم شرط معرفة مقدار المبيع في البيع الثاني ، إذ على هذا لم يكن فرقٌ بين التولية وغيرها ، بينما فرقت الروايات بين التولية

---

(٣) راجع المغني / لابن قدامة : ج ٤ ، ص ٢١٧ .

وغيرها، فأجازت الأول دون الثاني، ولهذا يتعيّن أن يكون الكيل أو الوزن لجهة القبض قبل البيع الثاني الذي اشترط في بيع المرابحة دون التولية.

هذه هي أهم الأقوال في المسألة.

أقول:

أما القول الأول: الذي يرى عدم جواز بيع المبيع قبل قبضه مطلقاً، فهو قول باطل، وذلك: لأن أدلّته (إن سلّمنا بصحتها)[1] فهي مقيدة أو مفسَّرة في صورة كون المبيع طعاماً أو مكيلاً أو موزوناً للأدلة الكثيرة التي تقيّد النهي عن النبي ﷺ بهذه الصورة.

وأما القول الثاني: الذي يرى جواز بيع المبيع قبل قبضه مطلقاً، فأيضاً باطل، وذلك: للروايات المصرِّحة بالجواز في صورة عدم كون المبيع طعاماً أو مكيلاً أو موزوناً.

نعم، من قال من الإمامية بجواز بيع المبيع قبل قبضه مطلقاً على كراهة استند إلى الجمع بين الروايات المجوّزة والمانعة، حيث حمل الروايات المانعة على الكراهة لقرينة الروايات المجوزة.

وهذا وجه غير وجيه بالنظر إلى الصناعة الأُصولية لو كانت الروايات المجوزة صحيحة، وذلك: لأن التعارض بالاطلاق والتقييد، حيث إن الروايات المجوزة موضوعها مطلق لصورة كون البيع قبل القبض بنحو التولية

---

(١) ويكفي توهيناً للروايات المطلقة هو ما روي عن ابن عباس أن النبي ﷺ: «نهى عن بيع الطعام قبل قبضه» حيث قال (ابن عباس): «ولا أحسبُ كل شيء إلّا بمنزلة الطعام».

أقول: لو كانت هناك روايات مطلقة في المنع عن بيع السلع قبل قبضها لذكرها ابن عباس وأسند المنع اليها، ولم يقل: ولا أحسبُ كل شيء إلّا بمنزلة الطعام.

أو غيرها، فيرفع اليد عن اطلاقها بالروايات المانعة عن البيع مرابحة. على أن الروايات المجوزة ضعيفة كما تقدم.

نعم، حَملُ ظاهر النهي على الكراهة إذا كان هناك نصّ على الجواز إنما يُصار إليه لو لم يكن إطلاق وتقييد في البين، كما إذا كان التعارض بين الدليلين بنحو الإطلاق أو بنحو التقييد. ولذا نرى الفقهاء يتصرفون في موضوع الدليل دون الحكم في دليل آخر عند تعارضهما بالإطلاق والتقييد، كما في تعارض «لا تعتق رقبة كافرة» و«اعتق رقبة»، وكذا في تعارض «لا تكرم زيداً العالم» و«أكرم العلماء» حيث يرفعون اليد عن عموم الموضوع لا عن ظهور النهي في الحرمة.

وحينئذٍ يكون دليل «لا يجوز بيع المكيل والموزون مرابحة إلّا بعد كيله أو وزنه» مقيِّداً لدليل «لا بأس ببيع المكيل والموزون قبل قبضه» بغير صورة المرابحة. ولا نرى مانعاً من التعبير عن الدليل المفصِّل (وهو عدم جواز بيع المكيل والموزون مرابحة إلّا بعد قبضه، وبين جواز بيعه تولية) بأنه مفسِّر للدليل المطلق عند العُرف.

إذاً لم يبق إلّا القول الثالث والرابع، وكل منهما له دليله من الروايات المروية عن الشارع المقدّس. ولكن في روايات القول الرابع ما يفيد: أن علة المنع من بيع الطعام قبل قبضه هو الكيل، وهي صحيحة الحلبي قال: «سألت الامام الصادقعليه السلام عن قوم اشتروا بزّاً...، أيصلح لأحد منهم بيع بزّه قبل أن يقبضه ويأخذ ربحه؟ قالعليه السلام: **لا بأس به، وقال: إن هذا ليس بمنزلة الطعام**

لأن الطعام يكال»[١]. وبهذا نعرف أن الروايات التي ذكرت الطعام ومنعت من بيعه قبل قبضه إنما كان لعلة كيله، فلا خصوصية للطعام، فيتعيّن أن يكون القول الرابع هو الصحيح من بين الأقوال.

ولنا أن نقول أيضاً: إن معنى الطعام ظاهراً هو الحنطة والشعير، فقد جاء في لسان العرب: «وأهل الحجاز إذا اطلقوا اللفظ بالطعام عنوا به البُرّ خاصة... قال: وقال الخليل: العالي في كلام العرب أن الطعام هو البُرّ خاصة» وهذا هو الذي يظهر من كلام ابن الاثير في النهاية.

وحينئذٍ نقول: بما أن الحنطة والشعير مكيلان أو موزونان، فلا يكون هناك قول ثالث، لأن أصحاب القول الرابع يكونون قد أخذوا بكلتا طائفتي الروايات القائلة بأن بيع المكيل والموزون ومنه الطعام لا يجوز قبل قبضه. بمعنى أن روايات القول الثالث صحيحة وهي تدل على حكم خاص، وروايات القول الرابع صحيحة وهي تدلّ على حكم أعم من القول الثالث، ولا تعارض بينهما، إذ لم يعلم ان الحكم واحد، فنأخذ بكلتا طائفتي الروايات.

٤ ـ هل توجد علّة للنهي عن البيع قبل القبض؟

وللجواب عن هذا السؤال لابدّ أن نستعرض ما يمكن أن يقال بعليّته للنهي عن البيع قبل القبض، ثم نرى مدى صحته فنقول:

١ ـ قد يقال إن العلة في نظر الشارع هي عدم جواز الربح بدون تحمّل

---

(١) وسائل الشيعة: ج ١٢، باب ١٦ من أحكام العقود، ح ١٠.

الخسارة، ومادامت السلعة المشتراة لم يقبضها المشتري فخسارتها بالمنظور الشرعي على البائع، لقاعدة: «تلف المبيع قبل قبضه من مال بائعه»، وحينئذٍ لا يجوز للمشتري أن يربح بدون تحمّل للخسارة إذا حصلت في سلعته. وكأنّ هذا هو الميزان العدل في المنظار الاقتصادي والشرعي القائل «من كان له الغنم فعليه الغرم».

ويشهد لهذه العلّة جواز بيعها على شخص ثالث أو على بائعها تولية بدون القبض.

أقول: ولكن رغم معقولية هذا القانون لم يدلّ عليه أيّ دليل شرعي، بل نراه غير مرعيّ في موارد هي:

أ ـ فيما إذا كان المشترى (غير مكيل أو موزون) ثوباً أو داراً، فإن المشتري يحقّ له أن يبيعه بربح قبل قبضه، مع أن المشتري لا يخسر إذا تلف المبيع لأنه غير مقبوض.

ب ـ وكذا قد تخلّف هذا القانون في موارد أُخر، كالثمار بعد بدوّ الصلاح، فإن المشتري له الحق في بيعها وهي على الشجر، ولكن إذا أصابتها جائحة رجع على البائع.

ج ـ وكذا في منافع الإجارة، فإن المستأجر له الحق في أن يؤجر ما استأجره بربح من نفس جنس الأُجرة إذا عمل فيه عملاً أو يُؤجرها بأكثر مما استأجرها به إذا كان بغير جنس الأُجرة[1]. ولكن إذا حدث تلف في المستأجَر فيرجع على المؤجِر بمقدار ما تلف.

---

(١) راجع وسائل الشيعة: ج ١٣، باب ٢١ من الإجارة، الاحاديث.

د ـ وكذا قد تخلّف هذا القانون في بيع المكيل والموزون (الكلي الشخصي) قبل قبضه على بائعه كما سيأتي، وذلك لأن ظاهر الروايات المانعة من بيع المكيل والموزون بربح هو المنع من بيعها على شخص ثالثٍ، أما هنا فإن البيع على نفس البائع فلا تشمله الروايات.

ثم إننا حتى لو قلنا إن روايات المنع مطلقة لكل بيع، إلّا أن روايات بيع السلم قبل قبضه على بائعه تقول بجواز ذلك، ففي صحيحة العيص بن القاسم عن الامام الصادقعليه السلام قال: «سألته عن رجل أسلف رجلاً دراهم بحنطة حتى إذا حضر الأجل لم يكن عنده طعام ووجد عنده دواباً ومتاعاً ورقيقاً، يحل له أن ياخذ من عروضه تلك بطعامه؟ قالعليه السلام: **نعم يسمّي كذا وكذا بكذا وكذا صاعاً**»[1].

نعم، هناك تلازم بين الضمان والتلف، فمن كان ضامناً يكون التلف عليه، حسب القاعدة القائلة: «كل بيع تلف قبل قبضه فهو من مال بائعه». ولكن هذا غير المنع من بيع المكيل والموزون قبل قبضه بربح.

٢ ـ هل يمكن ان تكون العلّة في نظر الشارع القدرة على التسليم؟

والجواب: بالعدم، وذلك: لأن القدرة على التسليم قد تكون موجودة حتى مع عدم قبض المشتري، كما أنها قد لا تكون موجودة حتى مع قبضه، كما لو غصبت بعد القبض.

٣ ـ هل يمكن أن تكون العلّة هي الوقوف ضد المعاملات الوهمية التي لا قصد إليها، كما هو الواقع في أسواق البورصة العالمية التي يكون القصد فيها

---

(١) وسائل الشيعة: ج ١٣، باب ١١ من السلف، ح ٦، وراجع بقية الروايات. وللتوسع يراجع ما كتبناه في بحث السلم وتطبيقاته المعاصرة، ص ٢٠ ـ ٢١.

غالباً هو انتظار تقلّبات الأسعار للحصول على ربح ، وهو ما يسمى بالمضاربة الاقتصادية ؟

والجواب: إن كلامنا هو في صورة القصد الحقيقي إلى البيع ، وبذلك تخرج كل البيوع التي لا قصد فيها إلى تسلّم المثمّن ، كما في أسواق البورصة التي لا يكون التسليم والتسلّم فيها إلّا بمقدار ١٪. بالإضافة إلى انتقاض هذا ببيع غير المكيل أو الموزون قبل قبضه ، كما جوّزت ذلك بعض الروايات كما تقدم ، وسيأتي، وعليه جمع غفير من العلماء.

٥ ـ هل البيع قبل القبض للمكيل أو الموزون مرابحةً باطلٌ أو محرّمٌ أو مكروهٌ؟

أقول : تقدّم الكلام منّا في بطلان كون هذا البيع مكروهاً فلا نُعيد.

وأما التحريم : فقد عبّر بعض الفقهاء بحرمة هذا البيع ، كالشيخ الانصاري حيث قال : «الاقوى ـ من حيث الجمع بين الروايات ـ حرمة بيع المكيل والموزون قبل قبضه إلّا تولية ...»[١].

كما عبّر بعض آخر بالمنع من هذا البيع في مقابل تعبيره بالجواز في البيع التوليتي ، والظاهر من المنع هو الحرمة ، قال في منهاج الصالحين : «من اشترى شيئاً ولم يقبضه ، فإن كان مما لا يكال ولا يوزن جاز له بيعه قبل قبضه ، وكذا إذا كان مما يكال أو يوزن وكان البيع برأس المال ، أما لو كان بربح ففيه قولان أظهرهما المنع»[٢].

---

(١) المكاسب / للشيخ الانصاري: ج ٢، ص ٣١٥.

(٢) منهاج الصالحين / للامام الخوئي: ج ٢، ص ٤٨، مسألة ١٨٨.

ويؤيد هذا القول التعبير الوارد في بعض الروايات المروية على عـهد النبيﷺ ، حيث روى ابن عمر قال: « رأيت الذين يشترون الطعام مـجازفة يضربون على عهد رسول اللهﷺ أن يبيعوه حتى يؤوه إلى رحالهم »[١].

أقول: إن النهي عن المعاملة يكون على أنحاء:

١ ـ قد يكون النهي تكليفياً ، كما إذا وجدت قرينة عليه ، كما في النهي عن البيع وقت النداء الذي نعلم أن ترك البيع فيه للتحفّظ على صلاة الجمعة ، وهذا النهي التكليفي لا يقتضي الفساد ، كما قرر ذلك في الأُصول.

٢ ـ قد يكون النهي تكليفياً ووضعياً ، كما إذا قامت قرينة عـلى ذلك ، كما فى لعن مشتري الخمر وبائعها ، وقولهﷺ : « **ثمن الخمر سحت** » وكما في المعاملات الربوية كما هو واضح من التشديد والوعيد عليها.

٣ ـ أما النهي عن المعاملة ، إذا لم يكن فيه قرينة على الحرمة التكليفية فيكون ظهوره الأولي هو الإرشاد إلى عدم الإمضاء والحكم بالبطلان (كـما في نهي النبيﷺ عن بيع الغرر)، وحينئذٍ فيكون ظهور «إذا اشتريت مـتاعاً فيه كيل أو وزن فلا تبعه حتى تقبضه » هو اشتراط القبض فـي صـحة البـيع الثاني ، فإن لم يحصل القبض قبل البيع الثاني يكون البيع الثاني باطلاً.

أما إذا كان بيع المكيل أو الموزون قبل القبض تولية فلا يشـترط فـيه القبض قبل البيع ، ولا مانع من ذلك ، فإن بيعاً قد يشترط فيه ما لا يشترط في بقية البيوع ، كما في بيع الصرف الذي قد اشترط فيه التقابص فـي المـجلس (قبل التفرق) دون غيره من البيوع ، فهنا كذلك حيث إن النهي عن بيع المكيل

---

(١) المغني لابن قدامة: ج ٤، ص ٢١٨.

أو الموزون قبل القبض خالٍ عن قرينة تدلّ على الحرمة التكليفية، أو قرينة تدلّ على ربوية المعاملة المحرمة تحريماً تكليفياً، فلا مناص من القول بأن النهي عن البيع قبل القبض مرابحةً إرشادٌ إلى شرطية القبض قبل البيع في خصوص المكيل أو الموزون إذا بيع مرابحة.

تنبيهات

١ ـ إن الأدلّة المتقدمة ـ على القول الرابع ـ لا تفرّق بين الأشياء التي تباع بالكيل أو الوزن، بين ما كان عند البائع قد حصل عليه بالزراعة أو قد وهب إليه أو اشتراه كلياً في الذمة أو في المعيّن، أو مبيعاً شخصياً قد اشتراه بغير كيل أو وزن، فإنه في كل هذه الصور لابدّ من قبضه بالكيل أو الوزن إذا أراد بيعه للآخرين.

أما إذا كان البائع قد اشتراه ووزنه أو كاله، فيكفي هذا الكيل أو الوزن في بيعه للآخرين، أما الآخرون فلا يجوز لهم بيعه إلّا بعد قبضه وحيازته إلى رحالهم.

٢ ـ إن هذه الروايات هي بصدد بيان جواز البيع الثاني مرابحة بعد قبض ما اشتري بالكيل أو الوزن. وهذا البحث يختلف عن حقيقة القبض الذي تقدم من أنه قد يكون في بعض الأُمور التخلية التي يرتفع بها الضمان عن البائع.

وبعبارة أُخرى: إن القبض الذي يرتفع به الضمان عن البائع في المكيل والموزون هو التخلية، ولكن صحة البيع الثاني لابدّ فيها من القبض من قبل المشتري التي تحصل بالكيل أو الوزن.

٣ـقد أجازت هذه الروايات بيع المكيل والموزون قبل القبض إذا كان البيع تولية، وهذا هو مفاد الروايات المتقدمة عن أهل البيت عليهم السلام التي هي عن آبائهم عن رسول الله صلى الله عليه وآله فتكون حجّة.

وهنا نريد أن نقول بجواز بيع المكيل أو الموزون قبل قبضه إذا كان البيع على نحو الشركة في المبيع، فقد دلّت عليه موثّقة سماعة[1] قال: «سألته عن الرجل يبيع الطعام أو الثمرة، وقد كان قد اشتراها ولم يقبضها؟ قال عليه السلام: لا، **حتى يقبضها، إلا أن يكون معه قوم يشاركهم فيخرجه بعضهم عن نصيبه من شركته بربح أو يولّيه بعضهم فلا بأس**».

وقد ذهب إلى هذه النتيجة الإمام مالك، فقد جوّز البيع تولية والمشاركة فيه بربح في ما لم يقبض، فقد جاء في المدوّنة: «قلت: أرأيت إن اشتريت سلعة من رجل بنقد فلم اقبضها حتى أشركت فيها رجلاً أو ولّيتها رجلاً أيجوز ذلك؟

قال: لا بأس عند مالك.

قلت: وإن كان طعاماً اشتريتُه كيلاً ونقدتُ الثمن فولّيته رجلاً أو أشركته فيه قبل أن أكتاله من الذي اشتريته؟

قال: لا بأس بذلك، وذلك الحلال إذا انتقد مثل ما نقد.

قلت: لم جوّزه مالك، وقد جاء في الحديث الذي يذكره مالك أن النبي صلى الله عليه وآله نهى عن العطام قبل أن يُستوفى؟

قال: قد جاء هذا، وقد جاء عن النبي صلى الله عليه وآله أنه نهى عن بيع الطعام قبل أن

---

(١) وسائل الشيعة: ج ١٢، باب ١٦ من أحكام العقود، ح ١٥.

يُستوفى إلا ما كان من شرك أو إقالة أو تولية.

قال سحنون: وأخبرني ابن القاسم، عن سليمان بن بلال، عن ربيعة، عن أبي عبدالرحمن، عن سعيد بن المسيب أن رسول الله ﷺ قال: «**من ابتاع طعاماً فلا يبعه حتى يستوفيه، إلّا ما كان من شرك أو إقالة أو تولية**».

قال مالك: اجتمع أهل العلم على أنه لا بأس بالشرك والإقالة والتولية في الطعام قبل أن يُستوفى إذا انتقد الثمن ممن يشركه أو يقيله أو يولّيه»[١].

٤ ـ إن أصل المنع من بيع المكيل أو الموزون قبل قبضه (إلّا تولية أو شركة) هو على خلاف القاعدة الأولية القائلة بتسلّط الناس على أموالهم، بمعنى أنه إذا ملك إنسان شيئاً يتمكّن أن يبيعه سواء كان قد قبضه أم لا. فإذا أضفنا إلى هذا عدم وجود علّة للنهي عن بيع المكيل أو الموزون قبل قبضه، وإنما هو تعبّد خاصّ، فلابدّ من الرجوع إلى الأدلّة المانعة نفسها لنرى سعتها أو ضيقها فنتمسّك بها، لأنها هي الدليل على النهي وعلى خلاف القاعدة، ولا علة حتى تتبع.

وحينئذٍ فما لم يكن داخلاً تحت النهي فهو جائز سواء دلّ عليه دليل خاص أم لا، إذ يكون داخلاً تحت قاعدة تسلّط الناس على أموالهم، فيتمكّن من التصرّف فيه ببيعه ما لم يكن داخلاً تحت عنوان منهيّ عنه. وعلى هذا نتمكّن أن نذكر عدّة أُمور جائزة قد يشتبه في دخولها تحت عنوان البيع قبل القبض منها:

أ ـ إذا كان البيع غير مكيل أو غير موزون (كالمعدود[٢] والمذروع

---

(١) المدونة: ج ٤، ص ٨٠ ـ ٨١.

(٢) ذكر ابن قدامة في المغني: ج ٤، ص ٢٢١ فقال: «كل عوض ملك بعقد ينفسخ بهلاكه قبل القبض

والمشاهد) فيجوز بيعه قبل قبضه (سلماً أو استصناعاً أو غيرهما) طبقاً للقاعدة المتقدمة ، مع ورود الرخصة في ذلك أيضاً . ففي ذيل صحيحتي منصور بن حازم المتقدمتين : « فإن لم يكن فيه كيل ولا وزن فبعه » وكذا في رواية أبي حمزة عن الإمام الباقر عليه السلام قال : « سألته عن رجل اشترى متاعاً ليس فيه كيل ولا وزن أيبيعه قبل أن يقبضه ؟ قال عليه السلام : **لا بأس** »[1] وغيرها .

ب ـ إن الحكم بعدم جواز بيع المكيل أو الموزون قبل القبض مختصّ بالبيع ، كما تقدمت الروايات عن الفريقين تصرّح بأن المنع مختصّ به . وعلى هذا فللمشتري أن يصالح على المكيل والموزون قبل القبض ، وله أن يؤجره قبل القبض إذا كانت له منفعة يستفاد منها مع بقاء العين ، لصحة الصلح والإجارة قبل القبض ، ومع الشك في صحتهما على المكيل والموزون قبل قبضه نتمسك بإطلاق أدلّة الإجارة والصلح الجائزين بين المسلمين ، أو إطلاق ﴿ **تجارة عن تراض** ﴾ .

ج ـ إذا كان الثمن مكيلاً أو موزوناً والمبيع عروضاً ، فيتمكن البائع من بيع الثمن المكيل والموزون قبل قبضه طبقاً للقاعدة ، وعدم المانع ، حيث إن الدليل اللفظي الدالّ على المنع مختص بالمثمّن ، فتعديته إلى الثمن تحتاج إلى دليل لفظي عام أو مطلق ، أو اطمئنان بوحدة الملاك فيهما ، وبما أنه لا يوجد

← لم يجز التصرف فيه قبل قبضه ... إذا كانا من المكيل أو الموزون أو المعدود » .

أقول : بالإضافة إلى عدم الإرتباط بين ضمان المبيع إذا تلف قبل القبض وبين عدم جواز بيع المبيع قبل قبضه، فإن لكل مسألة من مسألتين دليلها الخاص وموضوعها الخاص؛ فإن عدم جواز بيع المعدود قبل قبضه لم يرد فيه أيّ نص.

(١) وسائل الشيعة : ج ١٢ ، باب ١٦ من أحكام العقود ، ح ٨.

إطلاق ولا عموم ولا اطمئنان بوحدة الملاك، حيث إن الحكم تعبّدي على خلاف القاعدة (كما تقدم) فنقتصر على مورد المنع ونتمسك بدليل ﴿ **أحل الله البيع** ﴾ لصحة بيع الثمن إذا كان مكيلاً أو موزوناً قبل قبضه.

نعم، من علّل عدم جواز بيع المبيع إذا كان مكيلاً أو موزوناً قبل القبض بضعف ملكية المشتري لاحتمال أن يتلف الطعام فتنحل المعاملة، فإن هذا الوجه الاستحساني موجود في الثمن الموزون أو المكيل قبل القبض.

ولكن هذا الوجه ضعيف، إذ لا يكون الملك ضعيفاً قبل القبض، ولأن هذا الوجه يقول بعدم جواز البيع حتى توليةً، ولغير المكيل والموزون. ولا أحسب أن يقول بنتيجته أحد.

د ـ إذا لم يقبض المشتري المكيل أو الموزون فيتمكّن أن يبيع بمقداره ونوعه في الذمّة، وبعد تمامية البيع يوكّل المشتري (في أخذ المبيع من البائع الذي اشترى بائعه منه ولم يقبضه) بوكالة غير قابلة للعزل. وهذا ما يسمّى بـ (السلم الموازي) أو (الوكالة في القبض)، وهي طريقة لا تشملها الروايات المانعة، لانها تمنع من العقد الثاني إذا جرى على ما جرى عليه العقد الأول: «لا تبعه حتى تكيله أو تزنه». أما هنا فلم يبع ما جرى عليه العقد الأول، بل وكّل دائنه في أخذ المبيع من مدينه، فهو استيفاء، وفائدته سقوط ما في ذمته عنه[١].

---

(١) إن هذه الطريقة لا نقولها في مورد نفهم الملاك من المنع، كما إذا حلف انسان أو نذر عدم بيع بيته، وكان السبب في ذلك هو أن لا يبقى بدون مأوى هو وعائلته رغم الظروف التي يمرّ بها، فلا يجوز أن يبيع بيتاً كليّاً في الذمة ثمّ يقول للمشتري: أُعطيك بيتي وفاء لما في ذمتي، حيث إن العرف يرى ←

هـ ـ إذا كان المشتري لم يقبض المكيل والموزون لعدم حلول الأجل في المبيع (كما في السلم) وقد احتاج إلى المال، فيتمكن أن يبيع سلماً إلى ما بعد ذلك الأجل بقليل، ثم يحوّل المشتري على البائع الذي باعه فيتسلّم المثمّن في وقته. وبما أن الحوالة ليست بيعاً ولا معاوضة (كما هو التحقيق) بل هي تعيين الدَّين الذي في ذمّة المديون بمالٍ في ذمّة فرد آخر، وهو عقد مستقل، فلا يشملها النهي عن بيع المكيل أو الموزون قبل قبضه.

ويمكن الاستدلال لجواز هذه الحوالة (مضافاً إلى اقتضاء القاعدة والعمومات ذلك) بموثقة عبدالرحمن بن أبي عبدالله قال: «سألت الامام الصادقعليه‌السلام عن رجل عليه كرٌّ من طعام، فاشترى كرّاً من رجل آخر، فقال للرجل: انطلق فاستوفِ كُرَّك؟ قالعليه‌السلام: لا بأس»[1]. فالرواية شاملة لما إذا كان الكرّ في ذمّة الانسان بالشراء أو القرض، وشاملة لما إذا كان في ذمّة المحيل معوّض أو عوض، وشاملة لكون المبيع كليّاً في الذمّة أو شخصياً، فتكون دليلاً لما نحن فيه.

و ـ إذا باع المشتري المكيل أو الموزون الذي لم يقبضه على بائعه فهو جائز ما لم يستلزم محذوراً آخر كالربا، وذلك بأن يبيعه بجنس آخر أو يبيعه بنفس الجنس بلا زيادة ولا نقيصة. ودليل هذا هو: إن ظاهر الروايات المانعة هو المنع عن بيع ما لم يكن مكيلاً أو موزوناً على شخص ثالث، أما هنا فالمبيع على البائع نفسه، فلا تشمله روايات المنع.

← أن عمله هذا ممنوع منه بواسطة حلفه أو نذره لوجود الملاك فيه. وكذا الأمر في النهي عن بيع أُمهات الأولاد في الشريعة الإسلامية.

(١) وسائل الشيعة: ج ١٣، باب ١٠ من السلف، ح ٢.

وحتى لو قلنا بأن روايات المنع مطلقة للبيع على شخص ثالث أو على البائع، إلّا أن الروايات التي جوّزت البيع على البائع قد أحلّت هذه الصورة، فمن الروايات صحيحة العيص بن القاسم عن الامام الصادقعليه السلام قال: «سألته عن رجل أسلف رجلاً دراهم بحنطة، حتى إذا حضر الأجل لم يكن عنده طعام، ووجد عنده دواباً ومتاعاً ورقيقاً، يحلّ له أن يأخذ من عروضه تلك بطعامه؟ قالعليه السلام: **نعم يسمّي كذا وكذا بكذا وكذا صاعاً...**»[١].

ز ـ الإقالة: إذا اشترى انسان مكيلاً أو موزوناً ولم يقبضه فهو لا يتمكّن من بيعه على ثالث حسب ما تقدم، ولكن هل له أن يطلب الإقالة من البائع فيرجع اليه ثمنه قبل القبض؟

الجواب: نعم يجوز ذلك، لجواز الإقالة في كل بيع. فقد ورد في الحديث عن الإمام الصادقعليه السلام أنه قال: «**أيما عبدٍ أقال مسلماً في بيع أقال الله عثرته يوم القيامة**»[٢].

والإقالة في الحقيقة هي فسخ في حق المتعاقدين برضاهما وليست بيعاً، وذلك لعدم قصد معنى البيع ولا غيره من المعاوضات الموجبة ملكاً جديداً، بل هي تفيد ردّ الملك بفسخ العقد الذي ارتأى خلافه. ولهذا لا تجوز الإقالة بزيادة عن الثمن، كما لا تجوز بنقصان لعدم ما يصلح مملّكاً لما زاد عن الثمن أو نقص منه بعد فسخ العقد. وقد ذهب إلى هذا الرأي بعض أهل السنّة أيضاً، فقد ذكر في المغني عن الامام الخرقي أن الإقالة فسخ، وأيّد ذلك ابن قدامة وذكر أن هذا هو اختيار أبي‌بكر، وهو مذهب الشافعي، خلافاً

---

(١) وسائل الشيعة: ج ١٣، باب ١١ من السلف، ح ٦ وغيرها من الروايات.

(٢) وسائل الشيعة: ج ١٢، باب ٣ من أبواب آداب التجارة، ح ٢ وغيره.

لمذهب الإمام مالك حيث اعتبرها بيعاً(١).

ر ـ الحطيطة: إذا اشترى إنسانٌ مكيلاً أو موزوناً ولم يقبضه فهو لا يتمكّن من بيعه على ثالث حسب ما تقدم، ولكن هل له أن يبيعه على ثالث بحطيطة عن الثمن الذي اشتراه به؟

قد يقال: إن الروايات لم تجوّز البيع قبل القبض إلّا تولية أو شركة، وحينئذٍ تكون الحطيطة ممنوعاً منها.

ولكن يمكن القول: إن الروايات المانعة من البيع إلّا تولية كان المقصود منها هو القصر الإضافي بالنسبة إلى المرابحة، فحينئذٍ يكون المعنى بأن البيع بنحو المرابحة قبل القبض لا يجوز، بل يلزم أن يكون تولية، وليس المقصود أن الحطيطة لا تجوز. وعليه فيمكن الحكم بجواز الحطيطة تمسكاً بقاعدة **﴿تجارة عن تراضٍ﴾**.

ويدلّ على هذا ظاهر التقابل بين المرابحة والتولية في الروايات، فيجوز ما عدا المرابحة، فقد ذكرت صحيحة علي بن جعفر عن الإمام الكاظمعليه السلام فقالت: «**إذا ربح لم يصلح حتى يقبض، وإن كان تولية فلا بأس**»(٢).

أقول: في الرواية المتقدمة شرطيتان اختلف الجزاء فيهما بنحو التضاد (أو التناقض) وكل منهما بعض مفهوم الآخر، وحينئذٍ يكون الظاهر الذي سيق لبيان المفهوم هو الشرطية الأُولى فقط، لا كلتاهما، ولا خصوص الثانية، بل الشرطية الثانية هي لصرف بيان بعض أفراد مفهوم الشرطية

---

(١) راجع المغني: ج ٤، ص ٢٢٥.

(٢) وسائل الشيعة: ج ١٢، باب ١٦ من أحكام العقود، ح ٩.

الأُولى، وعلى هذا يرتفع توهّم التناقض بين الشرطيتين، فيتّضح إناطة الحرمة بالمرابحة وجوداً وعدماً[١].

ويؤيد هذا ما روي عن النبي صلى الله عليه وآله انه لما بعث أُسيد إلى مكة قال: «**إنههم عن بيع ما لم يقبضوه، وعن ربح ما لم يضمنوه**»[٢]. وبما ان الحطيطة ليست ربحاً لمّا لا يضمن، بل هي خسارة فلا يشملها النهي.

هذا، ولكن توجد رواية أبي بصير القائلة: «**لا بأس أن يولّيه كما اشتراه إذا لم يربح فيه أو يضع**»[٣] فقيّد عدم البأس في البيع قبل القبض بعدم الربح وعدم الوضع. ولكن الرواية ضعيفة بعلي بن أبي حمزة البطائني.

أقول: مما تقدم من هذه الاستثناءات يتضح عدم صحّة ما ذكر من أن الشركة في المكيل والموزون قبل القبض والتولية والحوالة به كالبيع، كما ذهب إلى ذلك أبوحنيفة والشافعي[٤]، لعدم دليل يعتدّ به على ذلك، على أنّ الدليل خلافه.

٦ ـ هل يقوم الضمان مقام القبض[٥]؟

إذا اشترى إنسان شيئاً مكيلاً أو موزوناً وباعه قبل قبضه، ولكن اشترط

---

(١) راجع شرح الشهيدي على مكاسب الشيخ الأنصاري: ص ٣١٦.

(٢) المغني: ج ٤، ص ٢٢١.

(٣) وسائل الشيعة: ج ١٢، باب ١٦ من أحكام العقود، ح ١٦.

(٤) راجع المغني / لابن قدامة: ج ٤، ص ٢٢٣.

(٥) ذكرنا في بحث السلم وتطبيقاته المعاصرة المقدّم لمجمع الفقه الإسلامي بجدّة في دورته التاسعة في «أبوظبي» عدم قيام قدرة البائع (في بيع السلم على توفير السلعة عند المطالبة) عن القبض. وكذا ذكرنا عدم قيام التأمين على السلعة المسلم فيها عن القبض، وعدم قيام وجودها في مخازن عمومية منظمة عن القبض أيضاً، بنفس النكتة التي ذكرناها هنا.

على نفسه فيما إذا تلف المبيع يكون ضمانه عليه (لا على البائع الأول ولا على المشتري الثاني)، فهل يصحّ أن يقوم هذا الضمان مقام القبض الحسّي فتصحّ المعاملة الثانية ؟

أقول: إن القبض الذي يجعل البائع ضامناً للبضاعة إذا لم يحصل، ويرتفع الضمان عنه إذا حصل، هو غير القبض الذي يجوّز للمشتري بيع بضاعته بعده، ولا يجوز له بيع بضاعته قبله، إذ المراد من الأول التخلية، فلو خلّى البائع بين المشتري وبين البضاعة المباعة فقد خرج عن الضمان وإن لم يحصل القبض الحسي من قبل المشتري، وحينئذٍ يكون البائع غير ضامن، ومع ذلك لا يجوز للمشتري أن يبيع البضاعة قبل أن يقبضها قبضاً حسيّاً ويحوزها. وبهذا يفهم أن المراد من القبض في الثاني هو القبض الحسي. وعليه فإذا خرج البائع عن الضمان بالتخلية وتوجّه الضمان على المشتري، ولكن إذا لم يحصل القبض الحسّي فلا يجوز له بيع البضاعة المكيلة أو الموزونة، للأدلّة المتقدّمة المصرِّحة بلابدّية القبض الحسّي في البيع الثاني.

ثم: إن بين ضمان المشتري للمبيع وقبضه تبايناً وتضادّاً، وقد جعل الشارع القبض الحقيقي شرطاً لصحّة البيع الثاني (إذا كان غير تولية) وحينئذٍ نقول: لا يمكن ان يقوم مقامه ضمان المشتري للمبيع. على أننا لم نعلم علّة لابديّة القبض في المكيل والموزون قبل البيع الثاني، ومن يقول بقيام الضمان مقام القبض لابدّ له من أن يثبت أن علّة القبض في المبيع قبل البيع الثاني إنما هي لضمان المشتري السلعة، وهذا دونه خرط القتاد.

٧ ـ شحن السلعة في السفن:

في التجارة الدولية: يكون شحن السلعة في السفن مُخرِجاً للبائع عن الضمان فيما إذا تلفت السلع بعد ذلك، ثم إن المشتري قد يقوم ببيعها وهي في البحر لشخص ثالث، ويكون هذا البيع مُخرِجاً للمشتري الأول عن الضمان فيما إذا تلفت السلع بعد ذلك، ويتحمّل المشتري الثاني الخسارة في صورة التلف، فهل تكون هذه المعاملة صحيحة؟

أقول: هنا مشكلتان:

الأولى: الضمان على المشتري قبل أن يقبض المبيع.

الثانية: بيع المبيع قبل قبضه.

ولأجل حلّ المشكلتين نقول: إذا كان الشرط في البيع هو التسليم على ظهر السفينة، وكان البائع قد شحن السلعة في السفينة، فيكون قد خلّى بين المشتري وسلعته، وحينئذٍ فقد خرج عن الضمان وقد انحلّت المشكلة الأولى.

ثم إذا كان ربّان السفينة يعدّ وكيلاً عن المشتري، فقد حصل القبض الحسّي بالوكالة الذي يجوّز للمشتري أن يبيع هذه السلعة وإن كانت مكيلة أو موزونة. «أما إذا كانت البضاعة غير مكيلة أو موزونة فيجوز بيعها قبل قبضها، كما تقدم ذلك». ونتمكّن أن نتصوّر وكالة ربّان السفينة فيما إذا كان أمرُ ما في السفينة بيد المشتري، بحيث يتمكّن أن يأمرَ ربّانها بواسطة الاتصالات الحديثة بالتوجّه إلى غير بلد المشتري، أو يأمره بتسليم البضاعة إلى شخص آخر. وحينئذٍ يتمكّن أن يبيع هذه البضاعة إلى شخص ثالث، لأنها مقبوضة بالقبض الحسّي بالوكالة. وبهذا فقد انحلّت المشكلة الثانية.

ثم إذا كان أمر ما في السفينة بيد المشتري الثاني، بحيث لا يكون للمشتري الأول الذي باع أي تسلّط بعد بيعه على البضاعة، فقد خرج المشتري الأول عن الضمان، لحصول التخلية بين البضاعة وبين المشتري الثاني. فإن عُدّ ربّان السفينة وكيلاً عن المشتري الثاني في القبض والتسلُّط بحيث كان يأتمر بأمر المشتري الثاني في التوجه إلى أي مكان أراد، فحينئذٍ تكون البضاعة مقبوضة بالقبض الحسّي للمشتري الثاني بالوكالة، فيصحّ بيعها وإن كانت مكيلة أو موزونة. وهكذا.

وقد ذكر الشيخ الانصاري؆ في كتاب المكاسب فقال: «لو باع داراً أو سفينة مشحونة بأمتعة البائع ومكّنه منها بحيث جعل له تحويلها من مكان إلى مكان كان قبضاً...»[1].

أما إذا كان الشحن في السفينة لا يعدّ تخلية كما إذا كان الشراء للسلعة قد اشترط فيها التسليم في بلد المشتري، ففي هذه الصورة لا يكون الشحن في السفن تخلية للسلعة، كما لا يكون المشتري متسلّطاً عليها بحيث يتمكّن أن يأمر ربّانها بتسليمها إلى شخص ثالث أو بالتوجّه إلى غير بلد المشتري، بل يكون أمر البضاعة بيد البائع، وحينئذٍ إذا تلفت السلعة فيكون ضمانها على البائع، لقاعدة «تلف المبيع قبل قبضه فهو من مال بائعه». كما لا يمكن للمشتري بيعها على آخر إذا كانت مكيلة أو موزونة، لعدم تسلّطه عليها بحيث يكون قابضاً. وعلى هذا فإن اشترط الضمان على المشتري في هذه الصورة يكون الشرط مخالفاً للسنّة، ولا يصحّ بيعها قبل قبضها للأدلّة

---

(١) المكاسب / للشيخ الأنصاري: ج ٢، ص ٣١١.

المتقدّمة على ذلك، إن كانت البضاعة مكيلة أو موزونة.

٨ ـ بيع السمك في النهر أو البركة:

قد يملك إنسان نهراً أو بِركة قد ربّى فيها السمك، فهل يجوز له أن يعقد مقاولة مع آخرين على الانتفاع بهذه البركة أو النهر الذي فيه السمك (أكلاً أو بيعاً له بعد اصطياده) مدّة معلومة بأجر معين؟

والجواب: إن هذه المقاولة يمكن تصورها بثلاث صور:

١ ـ بيع السمك الموجود (إذا كان معيناً) وإجارة البركة مدة معينة. وبما أن السمك معلوم بالمشاهدة فالبيع صحيح، وبما أن المدّة معلومة لإجارة البركة والأجر معين أيضاً فالإجارة صحيحة.

٢ ـ إذا لم يكن السمك معلوماً، فيتمكن أن يبيع كمية معلومة منه مع الباقي الذي يجهل مقداره، ويدلّ على صحّة هذا البيع روايات الضميمة. وهي على طوائف:

الطائفة الاولى: تدلّ على جواز بيع اللبن في الضرع إذا ضم إليه شيء معلوم[1].

الطائفة الثانية: تدلّ على جواز بيع ما في بطون الأنعام مع الضميمة لا منفرداً[2].

الطائفة الثالثة: تدلّ على جواز بيع الآبق منضماً إليه شيء معلوم لا

---

(١) وسائل الشيعة: ج ١٢، باب ٨ من عقد البيع وشروطه.

(٢) وسائل الشيعة: ج ١٢، باب ١٠ من عقد البيع وشروطه.

منفرداً[١].

الطائفة الرابعة: تدلّ على جواز شراء ما لم يدرك منضمّاً إليه ما أدرك[٢].

الطائفة الخامسة: تدلّ على جواز بيع الثمار قبل خروج الطلع مع الضميمة[٣].

فمن الطائفة الاولى: موثقة سماعة قال: «سألته عن اللبن يشترى وهو في الضرع فقال: **لا، إلّا أن يحلب لك منه أُسكرجة فيقول: إشترِ مني هذا اللبن الذي في الأُسكرجة وما في ضروعها بثمن مسمّى، فإن لم يكن في الضرع شيء كان ما في الأُسكرجة**»[٤].

ومن الطائفة الثالثة: صحيحة رفاعة النخّاس قال: «سألت الامام الرضا عليه السلام قلت له: أيصلح لي أن أشتري من القوم الجارية الآبقة وأُعطيهم الثمن وأطلبها أنا؟ قال عليه السلام: **لا يصلح شراؤها إلّا أن تشتري منهم معها ثوباً أو متاعاً فتقول لهم اشتري منكم جاريتكم فلانة وهذا المتاع بكذا وكذا درهماً، فإن ذلك جائز**»[٥].

ومن الطائفة الخامسة: موثّقة سماعة عن الإمام الصادق عليه السلام قال: «سألته عن بيع الثمرة، هل يصلح شراؤها قبل أن يخرج طلعها؟ فقال عليه السلام: لا،

---

(١) وسائل الشيعة: ج ١٢، باب ١١ من عقد البيع وشروطه.

(٢) وسائل الشيعة: ج ١٢، باب ١٢ من عقد البيع وشروطه.

(٣) وسائل الشيعة: ج ١٣، باب ٣ من بيع الثمار، ح ١.

(٤) الحديث الثاني من الطائفة الاولى.

(٥) الحديث الأول من الطائفة الثالثة، وأما الحديث الثاني فيها فهو موثّق.

إلّا أن يشتري معها شيئاً من غيرها رطبة أو بقلة فيقول: اشتري منك هذه الرطبة وهذا النخل وهذا الشجر بكذا وكذا، فإن لم تخرج الثمرة كان رأس مال المشتري في الرطبة والبقل»[١].

٣ ـ كما يمكن تصور المقاولة بصورة الإجارة للبركة مدّة معلومة على أن ينتفع بها وبما فيها أكلاً أو بيعاً بعد اصطياده، وهذا نظير إجارة البقرة للانتفاع بها وبلبنها مدّة معلومة، وإجارة المرأة للرضاع[٢]

وهذا الحكم في الصور الثلاث لا يختلف فيما إذا جاء السمك إلى النهر أو البركة تلقائياً بواسطة الفيضانات، فإن المالك للنهر أو البركة يملك ما يدخل فيها، وحينئذٍ إما أن يبيعه إذا كان معلوماً ويؤجّر البركة لمدة معينة. وإما أن يبيع شيئاً معلوماً منه مع ضميمة الموجود فيها الذي لا يُعلم مقداره. أو يؤجّر البركة على أن ينتفع بما فيها لمدّة معلومة كإجارة المرأة للإرضاع.

كما أن هذا الحكم لا يختلف لو كانت الدولة مالكة للنهر أو البركة من باب ملكيتها للأنفال، فتملك ما فيهما كذلك، وتصحّ المعاملات المتقدّمة على هذا السمك الذي في البركة بصوره الثلاث بشرط أن تكون الدولة شرعية، بمعنى قيمومتها الشرعية على المجتمع، كأن يكون رئيس الدولة حاكماً شرعياً أو منصوباً من قبله بحيث تكون الأنفال ملكاً للمقام.

وكذا تصحّ هذه الصور الثلاث إذا كانت الملكية للمسليمن، وكان المتولّي عليهم حاكماً شرعياً يصرف حاصل ما باعه أو أجّره على المسلمين.

---

(١) الحديث الأول من الطائفة الخامسة.

(٢) راجع وسائل الشيعة: ج ١٥، باب ٧١ من أبواب أحكام الأولاد، الاحاديث.

٩ ـ بيع الحطب:

قد تعمد الدولة لبيع أحطاب الأشجار التي تغرسها في أطراف الطرق، أو تخرج تلقائياً في أرض الحكومة، وهذه المعاملة أيضاً صحيحة إذا كان ما يغرس في الطرق أو يخرج تلقائياً في أرض الدولة (الأنفال) أو الاراضي الميتة التي تكون للإمامعليه السلام أو في أرض المسلمين إذا قام بها الحاكم الشرعي أو وكيله.

أما إذا كانت الحكومة غير شرعية، فالتصرّفات فيها على بيع الحطب أو المقاولة على السمك بصوره الثلاث المتقدمة مشكلةٌ، لأن الحكومة إمّا ليست بمالكة أو ليس لها ولاية على أموال المسلمين، فتحتاج تصرّفاتها إلى إمضاء من الحاكم الشرعي، فإن لم يمضِ الحاكم الشرعي تصرفات الحكومة غير الشرعية في المقاولات على السمك أو بيعها له بصوره الصحيحة أو بيعها للحطب، فيجب على المشتري لهذه الأسماك أو المؤجر للبرك أو المشتري للحطب المراجعة والمصالحة مع الحاكم الشرعي لأخذ الثمن أو الإجارة منه وصرفها في مواردها المقررة من صرف موارد الأنفال أو الصرف على مصالح المسلمين حتى يكون عمل المشتري صحيحاً، والله هو العالم بحقائق الأمور.

❊❊❊

هذا ما أردنا بيانه على الأسئلة الموجَّهة من مجمع الفقه الإسلامي في الهند لدورته التاسعة، والحمد لله أولاً وآخراً، والسلام خير ختام.

إعادة النظر في القياس (الفقهي)

إعادة النظر في القياس (الفقهي)

هناك بعض الدعوات لإعادة النظر في القياس بحجّة أنّ القياس في الأزمنة المتقدّمة لم يكن محتاجاً إليه لوجود الأدلّة على الأحكام الشرعيّة بصورة واضحة ، أمّا اليوم فقد يقال بضرورة إعادة النظر في حجيّته لاحتياجنا إليه في حياتنا العمليّة .

وقبل أن ندرج هذه الدعوات لنرى مدى إمكانية إثباتياتها ، نرى من الضروري تقديم صورة واضحة للقياس الذي وقف منه الأئمةعليهم السلام وقفة معارضة ، من دون أن نلج في تفاصيله وأقسامه ، إذ غرضنا من هذه الدراسة هو إمكان حجّية القياس أو عدمها فقط ، ولهذا سوف نقسم البحث إلى قسمين :

القسم الأول: توضيح القياس الذي نهى الأئمةعليهم السلام عن العمل به ، بعد أن نهى القرآن عن مطلق العمل بالظن الشامل للظنّ القياسي .

القسم الثاني: درج الدعوات التي تنادي بإعادة البحث في القياس

وحجّيته، لعلّنا نرى فيها شيئاً جديداً يستحقّ البحث وإثبات الحجّية ولو بنحو الموجبة الجزئيّة.

القسم الأول

للقياس اصطلاحان:

المصطلح الأول للقياس:

وخلاصته هو المسلك الذي يُخضع النصوص الشرعيّة للعقل، فما وافق العقل أُخذ به وما خالف العقل تُرك. وعلى هذا يكون الإنسان قادراً على معرفة العلل الواقعيّة للأحكام الشرعيّة بواسطة عقله، ويجعلها هي المقياس لصحّة النصوص الشرعيّة.

وهذا المعنى للقياس هو الذي وقف منه أئمة أهل البيت عليهم السلام وبالخصوص الإمام الصادق عليه السلام وقفة المدافع عن الشريعة لإبطاله لأنّه يؤدّي إلى التلاعب بالشريعة ويمسخ أحكامها باسم مخالفة القياس فهو خطر عظيم على شريعة الإسلام، ومن أمثلة هذا القياس:

١ ـ ما رواه أبان، قال: **قلت لأبي عبدالله ـ الإمام صادق عليه السلام ـ ما تقول في رجل قطع اصبعاً من أصابع إمرأة كم فيها؟**

قال: عشرة من الإبل.

قلت: قطع اثنين؟ قال: عشرون.

قلت: قطع ثلاثة؟ قال: ثلاثون.

قلت: قطع أربعاً؟ قال: عشرون.

قلتُ: سبحان الله! يقطع ثلاثاً فيكون عليه ثلاثون ويقطع أربعاً فيكون عليه عشرون! إنّ هذا كان يبلغنا ونحن بالعراق فنبرأ ممن قال ونقول: إنّ الذي قاله الشيطان.

فقال عليه السلام: مهلاً يا أبان! هذا حكم رسول الله صلى الله عليه وآله «إنّ المرأة تعاقل الرجل إلى ثلث الدية فإذا بلغت الثلث رجعت المرأة إلى النصف. يا أبان! إنّك أخذتني بالقياس، والسنّة إذا قيست محق الدين»[١].

٢ ـ وقال ابن جميع: «دخلت على جعفر بن محمد ـ الإمام الصادق عليه السلام ـ أنا وابن أبي ليلى وأبوحنيفة، فقال لابن أبي ليلى: من هذا معك؟ قال: هذا رجل له بصر ونفاذ في أمر الدين. قال: لعلّه يقيس أمر الدين برأيه!... إلى أن قال: يا نعمان! حدَّثني أبي عن جدّي: أنّ رسول الله صلى الله عليه وآله قال: أوّل من قاس أمر الدين برأيه إبليس، قال الله تعالى: اسجد لآدم فقال: ﴿أنا خير منه خلقتني من نار وخلقته من طين﴾، فمن قاس الدين برأيه قرنه الله تعالى يوم القيامة بإبليس لأنّه اتبعه بالقياس»[٢].

ثمّ قال له جعفر عليه السلام ـ كما في رواية ابن شبرمة ـ:

«أيهما أعظم قتل النفس أو الزنا؟

قال: قتل النفس.

قال: فإنّ الله عزّ وجل قبل في قتل النفس شاهدين ولم يقبل في

---

(١) وسائل الشيعة: ج ١٩، باب ٤٤ من ديات الأعضاء، ح ١.

(٢) حلية الأولياء / لابن نعيم الاصبهاني: ج ٣، ص ١٩٧، مطبعة السعادة بمصر. ورواها ابن أبي ليلى كما في الاحتجاج بما يقرب من هذه الألفاظ: ج ٢، ص ١١٠. كما رواها في الوسائل عن ابن أبي ليلى أيضاً: ج ١٨، باب ٦ من صفات القاضي. ح ٢٥، ٢٦، ٢٧.

الزنا إلا أربعة.

ثمّ قال: أيّهما أعظم: الصلاة أم الصوم؟

قال: الصلاة.

قال: فما بال الحائض تقضي الصوم ولا تقضي الصلاة؟

فكيف ويحك يقوم لك قياسُك؟ إتق الله ولا تقس الدين برأيك»[١].

ونتيجة لهذه المعركة الفكرية في عهد الإمام الصادقعليه السلام تضاءل استعمال هذا المصطلح على ألسنة المتأخّرين وكان أن يُهجر هذا المعنى حتّى على ألسنة أهل السنّة الذين يقولون بحجيّة القياس، ولكنّه بمعنى آخر.

المصطلح الثاني للقياس:

وهو عبارة عن «الاستواء بين الفرع والأصل في العلّة المستنبطة من حكم الأصل»[٢].

وأركانه أربعة:

الأصل: وهو المقيس عليه.

والفرع: وهو المقيس.

والحكم: وهو الاعتبار الشرعي على الأصل.

والعلة: وهي الجهة المشتركة بينهما التي بنى الشارع حكمه عليها في

---

(١) المصدر السابق (حلية الأولياء)، ورويت أيضاً في الاحتجاج: ج ٢، ص ١٦ ورويت في وسائل الشيعة: ج ١٨، باب ٦ من صفات القاضي، ح ٢٥ وح ٢٨.

(٢) الإحكام في أصول الأحكام /للآمدي: ج ٣، ص ٤.

الأصل.

ومما لا يخفى على أحد أنّ جمهور العلماء من أهل السنّة قالوا بجريان القياس في الأحكام الشرعيّة كالحدود والكفّارات، فيجوز التمسّك به لإتيان كلّ حكم من الحدود والكفّارات والرخص والتقديرات إذا وجدت شرائط القياس فيها[١]. ودليلهم هو أنّ الأدلّة الدالّة على حجّية القياس تتناول بعمومها جميع الأحكام الشرعيّة، فقصرها على بعض الأحكام تخصيص بلا مخصّص.

أقول: إنّ الوصول إلى معرفة علّة الحكم الشرعي قد تكون يقينيّة قطعيّة وقد تكون ظنّية ويختلف الحكم باختلاف هذه المعرفة، فإن عرفنا علّة الحكم الشرعي من طريق قطعي:

١ ـ كما إذا نصّ الشارع على علّة الحكم بالدلالة المطابقيّة أو الالتزامية كمفهوم الموافقة (قياس الأولوية) أو مفهوم المخالفة (كمفهوم الشرط أو الحصر).

٢ ـ أو عرفنا العلّة من طريق آخر قطعي كأن يكون صدق كلام الشارع متوقّفاً عقلاً أو شرعاً أو لغةً على كون هذا الأمر علّة للحكم.

٣ ـ أو قطعنا بمقصود المتكلّم حيث يستبعد أو يقطع بعدم إرادة كون الشيء الفلاني علّة.

فإن عرفنا العلّة الواقعيّة للحكم من أيّ طريق كان فالحكم يكون دائراً مدار علّته سعةً وضيقاً. وهذا أمر واضح لاستحالة تخلّف المعلول عن علّته إن

---

(١) راجع الإحكام / للآمدي: ج ٣، ص ٩١، والمستصفى: ج ٢، ص ١٠٠، وراجع أصول الفقه الاسلامي: ج ١، ص ٧٠٦.

كانت في الفرع.

أما إذا كانت العلة ظنية، كما إذا عرفنا العلة من طريق السبر والتقسيم، أو إثبات المناسبة للحكم، أو سلامة العلّة عن النقيض واطراد العلّة مع الحكم أو اطراد العلّة وانعكاسها، أو غير هذه الأُمور مما يفيد الظن بوجود العلّة على أكثر التقادير، فحينئذ نتسائل عن جواز العمل بهذه العلّة المستنبطة إذا كانت في الفرع؟!

أقول: يكفي لعدم جواز العمل بهذه العلّة المستنبطة ما ذكر في الأصول:

١ ـ إنّ الظنّ الناقص الكشف عن الواقع يحتاج إلى اثبات حجّيته إلى جعل من الشارع المقدّس، ولم يرد من الشارع المقدّس دليل يدلّ على إثبات حجّية القياس الظنّي. فالشك في حجية القياس الظنّي بالخصوص تساوق عدم الحجية والقطع بعدمها كما قرّر ذلك في الأصول.

٢ ـ إنّ القياس (بالمعنى الأول أو بالمعنى الثاني) وأشباهه كالاستحسان والمصالح المرسلة الموجبة للظن بالحكم الشرعي بالإضافة إلى عدم ثبوت حجّيته من الشارع المقدّس، وردت النصوص الكثيرة الدالّة على الردع عنه منها الآيات القرآنية **﴿إنّ الظنّ لا يغني من الحقّ شيئاً﴾**، **﴿ءالله أذن لكن أم على الله تفترون﴾**.

٣ ـ إنّ القياس بالمعنى الأول (الذي هو إخضاع حكم الله تعالى لعقل الإنسان والأخذ بما وافق العقل ظنّاً وترك ما خالف العقل ظنّاً) هو عبارة عن طرح حكم شرعي استناداً إلى الظن غير الحجّة.

والقياس بالمعنى الثاني (وهو الحكم الظنّي الناشئ من قياس الفرع

على الأصل لعلّة مستنبطة مشتركة بينهما) وهو عبارة عن إضافة حكم استناداً إلى الظن غير الحجّة.

وقد وردت الروايات المتواترة معنىً[١] الناهية عن القياس والرأي المخالف للدين، وبما أنّ القياس يشمل طرح الحكم الشرعي استناداً إلى الظن العقلي غير الحجّة وإضافة حكم إلى الشريعة استناداً إلى الظن غير الحجّة حيث يكون الطرح من الدين أو الإضافة إلى الدين محقاً للدين وتشويهاً له كما نطقت به بعض الروايات. فاطلاق تلك الروايات يشمل كلا قسمي القياس.

٤ ـ على أنّ الشكّ في حجّية الظنّ أو حجّية القياس بالخصوص تساوق عدم الحجّية والقطع بعدمها كما قرّر ذلك في الأُصول.

وممّا يؤيّد النهي عن القياس الباطل، ما رواه أهل السنّة عن أبي هريرة عن النبي ﷺ: « تعمل هذه الأُمّة برهة بالكتاب وبرهة بالسنّة وبرهة بالقياس، فإذا فعلوا ذلك فقد ضلّوا »[٢].

---

(١) راجع وسائل الشيعة: ج ١٨، باب ٦ من أبواب صفات القاضي. وقد بلغت الروايات الناهية عن القياس « بلفظ القياس » في الباب السادس من أبواب صفات القاضي من كتاب الوسائل: ج ١٨ فقط أربعة وعشرين رواية. كما بلغت الروايات الواردة في نفس الباب المذكور الرادعة عن الرأي في الدين وهو بمعنى القياس أيضاً عشر روايات، فما هو عدد الروايات الناهية عن القياس والرأي في كل كتب الروايات لو أُحصيت؟

(٢) أصول الفقه الإسلامي: ج ١، ص ٦١٤ و٦١٥ عن ملحق إبطال القياس والرأي لابن حزم: ص ٥٦ وما بعدها، ونصب الراية: ج ٤، ص ٦٤، وتلخيص الحبير: ج ٤، ص ١٩٥. والإحكام لابن حزم ج ٢، ص ٧٨٠ وما بعدها، واعلام الموقعين: ج ١، ص ٥٣ ـ ٦٠، ومجمع الزوائد: ج ١، ص ١٧٩ ـ ١٨٠، وروضة الناظر: ج ٢، ص ٢٤٠ وما بعدها.

ونقلوا أيضاً عن بعض الصحابة ذمّ القياس وسكوت الصحابة من الإنكار عليهم، منهم أبوبكر فقد قال: «أيّ سماء تظلّني وأيّ أرض تقلّني إذا قلت في كتاب الله برأيي ـ أي بالقياس ـ»[١].

ومنهم عمر أنّه قال: «إيّاكم وأصحاب الرأي، فإنّهم أعداء السنن أعيتهم الأحاديث أن يحفظوها فقالوا بالرأي فضلوا وأضلوا» وقال أيضاً: «إيّاكم والمكايلة، قيل: وما المكايلة؟ قال: المقايسة»[٢].

وروي عن عليٍّ عليه السلام: «**لو كان الدين يؤخذ قياساً لكان باطن الخف أولى بالمسح من ظاهره**»[٣].

وروي عن ابن عبّاس أنّه قال: «يذهب قرّاؤكم وصلحاؤكم ويتخذ الناس رؤساء جهالاً يقيسون الأُمور برأيهم»[٤].

وروي عن عبدالله بن عمر عن النبي صلى الله عليه وآله أنّه قال: «**إنّ الله تعالى لا يقبض العلم انتزاعاً من الناس، ولكن يقبض العلم بقبض العلماء، فإذا لم يبقَ عالماً اتخذ الناس رؤساء جهالاً، فسئلوا، فافتوا بغير علم فضلّوا وأضلّوا، قالوا: والفتوى بالرأي فتوى بغير علم**»[٥].

وروي عن ابن مسعود مثل تلك الآثار[٦].

وقد حملت هذه الروايات عند أهل السنة على القسم الأول من القياس.

(١ ـ ٧) المصدر السابق.

مقدّمات الانسداد:

نعم إذا تمّت مقدّمات دليل الانسداد (انسدّ باب العلم على الحكم الشرعي) تعيّن بحكم العقل الرجوع إلى العمل بالظن بالحكم الشرعي.

ومقدّمات الإنسداد هي:

١ ـ العلم إجمالاً بوجود تكاليف من الشارع المقدس موجهة لنا.

٢ ـ انسداد باب العلم التفصيلي بتكاليف الشارع، وانسداد باب العلمي من الطرق والامارات المجعولة من الشارع على التكاليف الشرعية.

٣ ـ نحن نعلم بعدم تسامح الشارع المقدّس عن تكاليفه بنحوٍ يسوّغ إهمالها.

٤ ـ نحن نعلم بعدم وجوب الاحتياط في أطراف العلم الإجمالي للتكاليف للزوم العسر والحرج أو عدم جوازه في صورة ما إذا لزم من الاحتياط اختلال النظام.

٥ ـ امتناع ترجيح المرجوح على الراجح.

وبما أنّ الظنّ في الحكم الشرعي أرجح من الشكّ والوهم، فيتعيّن بحكم العقل الرجوع إلى العمل بالظنّ بالحكم الشرعي وجعله حجّة من أيّ طريق كان قياساً أو غير قياس، لأنّ استثناء القياس في الحجّية يلزم منه تخصيص الحكم العقلي وهو غير صحيح.

ولكن الكلام هنا ينصبّ حول ثلاث نقاط:

١ ـ عدم تماميّة المقدّمة الثانية لدليل الانسداد، إذ لم يتمّ انسداد باب العلمي لورود الأدلّة القطعيّة على حجّية كثير من الأمارات على الحكم الشرعي. وعلى هذا فلا حاجة إلى تعويض انسداد باب العلم والعلمي بمطلق

الظنون.

٢ ـ على أنّ مقدّمات دليل الانسداد ولو تمّت لانتجت حجية الظن الذي لم يقم دليل قطعي على الردع عنه بالخصوص، لأن الظنون الأخرى غير المردوع عنها بالخصوص كافية في حلّ المشكل. إذن فالأدلة المتواترة القطعية الرادعة عن العمل بالظن القياسي واردة على دليل الانسداد.

٣ ـ على أنّ مقدّمات دليل الانسداد لو تمّت لا تقول بجعل الحجّية لمطلق الظنون، إذ غاية ما يقتضيه هو التبعيض في الاحتياط حتّى في الموهومات بمقدار لا يلزم منه اختلال النظام أو العسر والحرج.

إمكان التعبّد بالظن:

إنّ القول بحجّية القياس وعدمها تعود إلى ثلاثة أقوال رئيسيّة، هي:

١ ـ القول بالاستحالة العقليّة لشبهة ابن قِبة حول جعل الأحكام الظاهرية من لزوم اجتماع المثلين أو النقيضين.

٢ ـ القول بالوجوب العقلي.

وبما أنّ شبهة «ابن قبة» قد رُدَّت من قبل العلماء بردود مختلفة ليس هنا محلّها ـ والقول بالوجوب العقلي يشمل جميع الظنون بناءً على تمامية دليل الانسداد الذي ناقشنا في صحته كما تقدّم ـ فلا حاجة إلى إطالة الكلام حول هذين القولين، إنّما المهمّ هو القول الثالث.

٣ ـ إمكان التعبّد بالظن: فقد ذهب المشهور إلى إمكان التعبّد بالظنّ حيث لا نجد في عقولنا بعد التأمّل ما يوجب استحالة التعبّد بالظن من قبل

الشارع، وهذا طريق يسلكه العقلاء في الحكم بالإمكان[١].

وهنا مباحث:

أوّلاً: إذا لم نعلم بوقوع التعبّد بغير العلم «في مسألة معيّنة كالقياس واخوته» فهل يكون التعبّد بالظنّ القياسي والتديّن به جائزاً؟

نقول: إنّ التعبّد بالظنّ الذي لم يدلّ دليل على التعبّد به يكون محرّماً بالأدلّة الأربعة:

أمّا القرآن: فيكفي فيه قوله تعالى: **﴿قل ءالله أذن لكم أم على الله تفترون﴾**[٢]، وقوله تعالى: **﴿إنّ الظنّ لا يغني من الحقّ شيئاً﴾**[٣].

إذ دلّ على أنّ إسناد الحكم إلى الشارع من دون إذن من الله فهو افتراء ومخالف للحق.

وأمّا السنّة: فقد روي متواتراً أنّ التدّين بما لا نعلم غير جائز.

فقد روي عن النبي ﷺ في عداد العصاة من أهل النار «... ورجل قضى بالحق وهو لا يعلم»[٤].

وروي عنه ﷺ أنّه قال: «**من عمل على غير علم كان ما يفسد أكثر مما يصلح**»[٥]. على أنّ نفس أدلّة الأصول العمليّة هي ردع للتعبّد بالظن.

وأمّا الإجماع: فقد ادّعى الفريد البهبهاني في بعض رسائله من كون

---

(١) وقد ورد من قبل الشارع التعبّد بالظن الناشئ من خبر العدل أو الثقة، والتعبّد الناشئ من البينة، ويد المسلم والظواهر وغيرها مما هو مذكور في محلّه من كتب الاصول.

(٢) يونس: ٥٩.

(٣) يونس: ٣٦.

(٤) وسائل الشيعة: ج ١٨، باب ٤ من أبواب صفات القاضي، ح ٦.

(٥) وسائل الشيعة: ج ١٨، باب ٤ من أبواب صفات القاضي، ح ١٢.

عدم الجواز بديهيّاً عند العوام فضلاً عن العلماء.

وأما العقل: فالعقلاء يقبحون من يتكلف من قبل مولاه بما لا يعلم بوروده عن المولى ولو كان عن جهل مع التقصير[1].

ثانياً: إذا عملنا بالظن (من دون تديّن به ومن دون تعبّد به) لرجاء إدراك الواقع فهو حسن ويكون احتياطاً بشرط أن لا يعارضه احتياط آخر، أو لم يثبت من دليل آخر (كالاستصحاب) وجوبُ العمل على خلافه، كما لو ظنّ الوجوب واقتضى الاستصحاب الحرمة فحينئذ يكون الإتيان بالفعل محرّماً وإن لم يكن على وجه التعبّد والتديّن بوجوبه، وذلك لطرح ما دلّ على الحرمة وهو الاستصحاب.

ثالثاً: إذا عملنا بالظنّ (من دون تديّن به ومن دون رجاء إدراك الواقع) فإن لزم منه طرح أصل دلّ الدليل على وجوب الأخذ به حتّى يعلم خلافه كالاستصحاب يكون العمل بالظنّ محرّماً أيضاً حيث يكون فيه طرح أصل يجب العمل به كما إذا كان الظنّ بالوجوب على خلاف استصحاب التحريم.

رابعاً: إذا عملنا بالظن (من دون تديّن به ومن دون رجاء إدراك الواقع ولم يلزم منه طرح أصل دلّ الدليل على وجوب الأخذ به حتّى يعلم خلافه) فحينئذ يكون العمل بالظنّ جائزاً، كما لو ظنّ بوجوب ما تردّد بين الحرمة والوجوب، فإن التزمنا طرف الوجوب كان جائزاً، ولكن هذا لا يسمّى عملاً بالظنّ لأنّ معنى العمل بالظنّ هو الاستناد إليه في العمل والالتزام بكون مؤدّاه

---

(١) وهذا يختلف عن الاحتياط الذي نأتي به لاحتمال كونه من الشارع المقدّس أو رجاء منه فإنّ هذا أمر حسن بخلاف التعبّد والتديّن بالظن ونسبته إلى الشارع من دون العلم بذلك فإنّه قبيح عقلاً.

حكم الله تعالى في حقّه[١].

إذن الخلاصة: أن العمل بالظن قد تجتمع فيه جهتان للحرمة كما إذا عمل به ملتزماً أنّه حكم الله تعالى وكان العمل به مخالفاً لمقتضى الأُصول، فحرمة نسبته إلى الله وهي حرمة تشريعيّة غير حرمة ترك الأصل الذي يجب العمل به، التي هي حرمة مولويّة.

وقد يكون في العمل بالظنّ حرمة واحدة كما إذا لم يلتزم بكونه حكم الله ولكنّه خالف أصلاً من الأُصول الذي يجب العمل بها، أو لم يخالف أصلاً من الأُصول الواجبة الاتباع ولكنه التزم بكونه حكم الله تعالى.

وقد يكون العمل بالظنّ مستحقّاً عليه الثواب كما إذا عمل به على وجه الاحتياط (من دون نسبة إلى الله تعالى ولم يخالف أصلاً يجب العمل به).

خامساً: إذا شككنا في تعيين تحصيل العلم بالأحكام أو التخيير بين العلم وبين تحصيل الظنّ بالحكم الناشئ من القياس، فهل يمكن هنا القول بدوران الأمر بين التعيين والتخيير ونجري أصالة البراءة عن التعيين كما هو مذهب جماعة في هذه المسألة؟

أقول: انّ تلك المسألة التي اختلف فيها الفقهاء بالاحتياط أو البراءة، إنّما تكون في المسائل الفرعيّة كمسألة وجوب الكفّارة الذي يدور أمرها في كون الواجب هو خصوص العتق مثلاً أو واحد من العتق والاطعام، أمّا مسألتنا هذه التي هي عبارة عن دوران الأمر في الطرق والامارات بين التعيين بالعلم وما قامت عليه الحجّة الشرعيّة أو التخيير بين العلم وما قامت عليه

---

(١) راجع فرائد الأصول / للشيخ الأنصاري: ج ١، المقام الثاني (في وقوع التعبّد بالظن) ص ٤٩ وما بعدها (طبعة جماعة المدرسين).

الحجّة الخاصّة وبين ما قام عليه الظنّ القياسي مثلاً، ومرجع هذه المسألة إلى الشك في حجية الظن القياسي والأصل عدم الحجية. ونظير هذه المسألة مسألة الشكّ في تعيّن تقليد الأعلم أو التخيير بينه وبين غير الأعلم من العلماء، والمرجع أيضاً إلى الشكّ في حجّية غير الأعلم والأصل عدمها.

القسم الثاني

بعد أن تبيّن أنّ القياس بمصطلحيه (القديم والجديد) ليس بحجّة ولم يعبّدنا الشارع به بل هو محقٌ للدين، وأنّ مقدّمات دليل الانسداد لم تتمّ ليتمّ حجّية مطلق الظنّ بالحكم الشرعي ليشمل الظنّ القياسي وحتّى مع تماميّة مقدّمات الانسداد فإنّ القياس خارج تخصصاً، بعد أن تبيّن كلّ هذا، لا بأس بدرج الدعوات التي تنادي بإعادة البحث في القياس وحجّيته، لعلّنا نرى فيها شيئاً جديداً يستحقّ البحث وإثبات الحجّية ولو بنحو الموجبة الجزئيّة للقياس الظنّي.

والدعوات هي:

الدعوى الأُولى:

«هل يمكننا استكشاف ملاكات الأحكام دائماً بشكل قطعي أو بشكل ظنّي في غير العبادات طبعاً؟ قد يناقش بعض الناس بل قد يتطرّق الكثيرون من الفقهاء وهو تطرّق شرعي قائم على الاحتراز بأنّه لا سبيل إلى معرفة ملاكات الأحكام باعتبار أنّ أيّة خصوصيّة ولو طائرة في الهواء قد تشكّل

عقدة تقف بالإنسان دون الاطمئنان إلى هذا الملاك أو ذاك الملاك.

ومستند هؤلاء في ذلك على ما ورد في بعض الأحاديث عن أئمة أهل البيت عليهم السلام (إن دين الله لا يصاب بالعقول) وهم يحملونه على أنه لا مجال لأن يكتشف الأساس في الدين، ولكن المسألة في ما يظهر كانت متجهة إلى العقول الظنّية ولم تكن متجهة إلى العقول القطعيّة والتي يصل من خلالها الإنسان إلى درجة الاطمئنان فضلاً عن درجة القطع.

إنّ هذه المسألة شكّلت مشكلةً كبرى أمام الفقهاء (فقهاء الشيعة بشكل عام وربّما بعض فقهاء السنّة) على أساس أنّهم لا يستطيعون أن يأخذوا من الحكم الوارد في قضية جزئيّة أساساً للحكم الكلّي؛ لأنّ احتمال الخصوصيّة يبقى وارداً حتّى في الغيب حتى فيما إذا كان الاحتمال في عالم الغيب لا احتمالاً وجدانيّاً يمكن للإنسان أن يشير إليه بشكل بارز أو بشكل واضح»[١].

أقول: إن هذا الكلام ينحلّ إلى نكتتين:

الأولى: إننا لو فرضنا أن أيّة احتمال للخصوصية، ولو طائرة في الهواء يقف أمام التعميم للحكم لانتهينا إلى فقهٍ جافٍ لا يمتّ إلى الفقه المنفتح (المفروض حلّه لمشاكل الحياة جميعاً) بصلة.

الثانية: إن احتمال الخصوصية تارة يَنتُجُ من حساب معقول له نكتته المعقولة والمفهومة، فمن الطبيعي أن يقف هذا الاحتمال أمام تعميم الحكم تعميماً اطمئنانياً أو قطعيّاً، أما لو كان احتمال الخصوصية لا يَنتُجُ إلا من مجرد

---

(١) مجلة المنطلق، بحث السيد محمدحسين فضل‌الله، العدد ١١١/ص ٧٦ ـ ٧٩.

عالَم الغيب ولم يكن احتمالاً وجدانياً يمكن للانسان أن يشير إليه بشكل بارز وواضح، فهذا الاحتمال لا يمنع عن حصول الإطمئنان أو القطع بالتعميم.

ويرى هذا الباحث أن علاج كلتا هاتين النكتتين عبارة عن الالتفات إلى أن قولهﷺ: «**إن دين الله لايصاب بالعقول**» منصرف إلى العقول الظنية دون الإطمئنانية فضلاً عن القطعية، وعليه فهذه الروايات لا تمنع عن العمل بالقياس الذي يورث الإطمئنان أو القطع.

والجواب: إن قولهﷺ: «**إن دين الله لا يصاب بالعقول**» لا يعني نفي الحجية عن الحكم العقلي كي يدّعى انصرافه إلى الحكم العقليّ الظنّي دون الإطمئناني أو القطعي بل معناه الإخبار عن عجز العقل عن إصابة دين الله وأن أحكام الدين وملاكاتها ليست في متناول العقل، وهذا الإخبار بنفسه يسبّب لنا أن لا يتحقق لنا العلم أو الإطمئنان بسبب القياس لعلمنا بأنه لو أمكن للعقل الوصول إليها وكشفها إذن لكان دين الله يصاب بالعقول.

وأما كون هذا سبباً لجمود الفقه وعدم إمكان مواكبته للحياة، فجوابه:

إن اكتشاف العقل للملاكات وإن كان منفيّاً، ولكن مناسبات الحكم والموضوع والارتكازات العرفية والعقلائية الموجبة لإلغاء خصوصية المورد لدى العرف تخلق في كثير من الموارد ظهوراً لفظياً للنص في الإطلاق، فننتهي إلى النتيجة المطلوبة من تعميم الحكم في كثير من الموارد بالظهور اللفظي الحجة لا بالعقل والقياس.

الدعوى الثانية:

«إنّ أغلب الأحاديث الواردة عندنا في الأحكام الشرعيّة انطلقت من

أسئلة السائلين التي كانت تتحرك في شؤونهم الخاصة وفي أوضاعهم الخاصّة التي يسألون عنها كواقع حيّ من دون أن يلتفت إلى السؤال عن القاعدة الكلّية، فإذا جاء الفقهاء إلى مثل هذه الموارد فإنّهم يقتصرون في الحكم على مورده لاسيّما إذا كان هذا الحكم مخالفاً للقاعدة العامّة، فإنّهم يقولون إنّ هذا الحكم وارد على خلاف الأصل فنأخذ بالأصل في القضايا الأُخرى ونقتصر فيه على مورده من دون أن يجعلوا المورد نموذجاً لعنوان عام. وهذا هو الذي جعل الإنسان يواجه في الفقه أشياء متناثرة متفرّقة لا يجمع بينها جامع، وقد يرى حكمين مختلفين متباينين في موردين لا تشعر بأنّ أحدهما يختلف من الآخر بحسب وجدانك العملي أو الواقعي في أي شأن من الشؤون. إنّنا نتصوّر أنّه لابدّ لنا من أن ندرس هذه الأُمور دراسة أكثر دقّة وأكثر حركيّة باعتبار أننا نستطيع في حال استنطاق الحكم الشرعي الوارد في هذا المورد نستطيع أن نصل إلى اطمئنان في كثير من الحالات من خلال دراستنا لعمق الموضوع الذي نحيط به من جميع جهاته مقارناً بموضوع آخر مشابه له في جميع الحالات مما يجعل احتمال اختلافهما في الحكم احتمالاً ضعيفاً بحيث لا تكون المسألة ظنّية بالمعنى المصطلح عليه الظن، بل قد تكون المسألة تقترب من الإطمئنان إن لم تكن إطمئناناً»[1].

أقول: قد اتضح جواب هذه الدعوى مما تقدم، فإن انطلاق الاحاديث من أسئلة السائلين في شؤونهم الخاصة لا يمنع عن انعقاد الظهور العرفي للكلام في حمل الشأن الخاص بمناسبة الحكم والموضوع وبالارتكازات

(١) المصدر السابق.

العقلائية على مجرد خصوصية، موردية تُلغى عرفاً فيصبح للكلام ظهور في الاطلاق فيؤخذ به بلا حاجة إلى خرم قاعدة «إن دين الله لا يصاب بالعقول» وأن القياس لا ينتج شيئاً. على أنه لا دليل على حجيّة ما يقرب من الإطمئنان ما لم يكن حقاً اطمئناناً.

ثم هناك بعض الايماءات في هذه الدعوى يمكن الإجابة عليها أيضاً: فنقول:

١ ـ إنّنا إذا سلّمنا «إنّ أغلب الأحاديث الواردة في الأحكام الشرعيّة انطلقت من أسئلة السائلين التي كانت تتحرّك في شؤونهم الخاصّة التي يسألون عنها من دون أن يلتفت إلى السؤال عن القاعدة الكلّية» فلا نسلّم أنّ الجواب يكون عن هذه الحالة الخاصّة، بل إنّ المعصوم عليه السلام قد يجيب بقاعدة كليّة عامة، كما ورد في جواب السائل في صحيحة زرارة عن إيجاب الخفقة والخفقتين الوضوء فقال عليه السلام: «**... ولا ينقض اليقين أبداً بالشك ولكن ينقضه بيقين آخر**»[١].

وكذلك صحيحة زرارة الثانية التي يسأل فيها الإمام عليه السلام فيما إذا ظنّ أنّ الدم قد أصاب ثوبه ولم يتيقّن ذلك ونظر فلم يرَ شيئاً ثمّ صلّى فيه فرأى فيه الدم، حيث أجاب الإمام عليه السلام فقال: «**تغسله ولا تعيد الصلاة**» وعلّل ذلك فقال: «**لأنّك كنت على يقين من طهارتك فشككت وليس ينبغي لك أن تنقض اليقين بالشك أبداً**»[٢].

وكذا في رواية أبي بصير حينما سأل الإمام الصادق عليه السلام عن الشاة تذبح

---

(١) تهذيب الأحكام: ج ١، ص ٨.

(٢) المصدر نفسه: ج ١، ص ٤٢١، وسائل الشيعة: ج ٢، ص ١٠٠٦.

فلا تتحرّك ويهراق منها دم كثير عبيط ؟ فقال عليه السلام: **« لا تأكل، إنّ عليّاً عليه السلام كان يقول: إذا ركضت الرجل أو طرفت العين فكل »**[1]. وهذا كثير في الفقه جدّاً.

٢ ـ وعلى ما تقدّم، فإذا لم يجب الإمام عليه السلام على سؤال السائل بقاعدة كلّية، فلا محالة يكون الحكم مقتصراً على الحالة الجزئيّة التي ورد السؤال فيها، إلّا أن نقطع بعدم الخصوصيّة للمورد فنتعدّى إلى حالات جزئيّة أُخرى وإلّا فلماذا لم يجب الإمام بصورة عامّة على السؤال عن الحالة الجزئيّة إذا كان الحكم عاماً ؟! أفهل نتمكّن أن نقول بأنّ الإمام عليه السلام أيضاً لم يلتفت كما كان السائل غير ملتفت ؟!

٣ ـ انّ قوله « فإذا جاء الفقهاء إلى مثل هذا المورد فإنّهم يقتصرون في الحكم على مورده لاسيما إذا كان هذا الحكم مخالفاً للقاعدة العامة فإنهم يقولون إنّ هذا الحكم ورد على خلاف الأصل فنأخذ بالأصل في القضايا الأُخرى ونقتصر على مورده من دون أن يجعلوا المورد نموذجاً لعنوان عام ».

أقول: إنّ هذا الكلام صحيح، فلماذا جُعل في سياق الانتقاد على العلماء ؟!

توضيح ذلك: إذا كانت القاعدة العامّة تقول بالحلّية والطهارة وجاء حديث يقول بنجاسة أو حرمة العصير العنبي إذا غَلا، فحينئذ يقال إنّ حكم النجاسة أو الحرمة ورد على خلاف الأصل فيقتصر فيه على مورده، أمّا بقيّة

---

(١) وسائل الشيعة: ج ١٦، باب ١٢ من كتاب الصيد والذبائح، ح ١.

الأشياء فهي على القاعدة العامّة التي تقول بالطهارة من دون أن نجعل عصير العنب نموذجاً لعصير الفاكهة.

٤ ـ إنّ قوله «قديرى حكمين مختلفين متباينين في موردين لا تشعر بأنّ أحدهما يختلف عن الآخر بحسب وجدانك العملي أو الواقعي في أيّ شأن من الشؤون».

أقول: هذا الكلام أيضاً صحيح فلا يكون من موارد انتقاد العلماء، وتوضيح ذلك: انّ شأن الدين يكون باتباع القرآن والسنّة، فإذا كانت السنّة تفرِّق بين شيئين لا تشعر بأنّ أحدهما يختلف عن الآخر فليس لنا إلّا اتباع السنّة، فقد ورد مثلاً المخالفة بين المتماثلات، كتفضيل ليلة القدر والأشهر الحرم والجمعة على غيرها من الأزمنة، وتفضيل مكّة والمدينة وكربلاء على غيرها من الأمكنة، كما قد ورد من الشارع الجمع بين المتخالفات حيث جعل التراب في التيمّم طهوراً كالماء عند عدم الماء أو المرض، مع أنّ الماء ينظّف الأعضاء بخلاف التراب.

كما قد أوجد الشارع أحكاماً لا مجال للعقل فيها، كما أوجب في صحّة الطلاق حضور شاهدين يسمعان صيغة الطلاق دون الزواج، وأوجب قطع اليد في سرقة النصاب ولم يوجبه في غصب المال الكثير، وأوجب الجلد على من قذف غيره بالزنا ولم يوجبه على من قذف غيره بالكفر مع أنّ الكفر أشدّ وأعظم، وشرط في الشهادة على الزنا أربعة شهود عدول واكتفى في الشهادة على القتل باثنين مع كون القتل أغلظ من الزنا، وأوجب قضاء الصوم على الحائض دون الصلاة، مع أنّ كلاً منهما عبادة، وأوجب القصر في الصلاة الرباعية دون غيرها مع أنّ الصلوات عبادة، وكذا اختلاف أحكام الشك في

أعداد الصلاة الرباعيّة دون غيرها، وأوجب الغسل من نجاسة البول بالماء القليل مرّتين دون الدم، وأوجب لتطهير بعض النجاسات كيفيّة مختلفة عن غيرها كما في ولوغ الكلب أو تطهير آنية الخمر، وغير هذه الموارد ممّا يجده المتتبّع كثيراً في طيّات كتب الفقه.

وهذه الموارد وإن قيل إنّها قليلة بالنسبة إلى موارد الفقه، إلّا أنّها تكون بمثابة منبّه لنا على عدم إمكان القياس وإجراء الحكم إلى مشابهة من دون دليل يدلّنا على ذلك، ومجرّد الظن (إن لم يكن دليل يدلّ عليه) لا يسوّغ ذلك.

وحينئذ فما لم تعلم العلّة (ولم يكن هناك ظهور) كيف يقال بالقياس مع ما تقدّم من منهج الشارع في التفريق بين المتماثلات والجمع بين المتخالفات وتشريعه لأحكام لا طريق للعقل فيها؟!! كما أنّ الظن يحتاج إلى دليل معتبر يدلّ على حجّيته فكيف به وقد نهي عنه وعن خصوص الظنّ القياسي بالأدلّة المتواترة؟!!

إذن اتّباع النص (السنّة) هو الذي جعل الإنسان يواجه في الفقه أشياء متناثرة متفرّقة لا يجمع بينها جامع، بل قد يواجه أحكاماً لا يفهم الفائدة منها، بل قد تكون خالية من الفائدة بحسب عقله البشري كما نشاهد ذلك في أحكام الحج كالسعي بين الصفا والمروة والوقوف في المشعر الحرام أو بعرفة أو حتّى الطواف بالكعبة المشرّفة، ولكن النص والسنّة النبويّة التي أمر الله تعالى باتبّاعها ﴿**ما آتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا**﴾ توجب علينا اتّباع السنّة وإن لم يكن هناك جامع بين الأحكام المختلفة أو لم نجد فائدة من الحكم النبوي بحسب عقلنا.

نعم، إنّ الكلام المقدّم قد يصحّ في صورة واحدة وهي أن نجعل المعصوم (المشرّع أو المبيّن للحكم الشرعي) مجتهداً، وما ورد من القواعد العامّة للدين نجعلها من اجتهادات المعصومين عليهم السلام، ثمّ نخالفهم فيها حسب اجتهاداتنا فنقول: ما ورد في واقعة جزئيّة نستفيد منه قاعدة عامّة خلاف القاعدة العامّة المستفادة من المعصومين، وبهذا نكون قد نسفنا ركناً من أركان الدِّين وهو السنّة النبوية، وتمسّكنا بالقرآن وحده. وهذا ما لا نحتمل أن يقول به من يعتقد بعصمة الأئمة عليهم السلام.

أقول: إنّ هذه المناقشة الرابعة قد لا تكون واردة على الفقرة المستلّة من الدعوى الثانية، إذ للباحث أن يقول إنّنا نقول بأنّ الاختلاف في الحكم على صورة التباين في موردين لا نشعر بأنّ أحدهما يختلف عن الآخر بحسب الوجدان العملي أو الواقعي في أيّ شأن من الشؤون، إنّما يكون نقصاً في غير صورة النص الوارد على التفريق بينهما، وكلّ ما تقدّم من الردّ هو في صورة وجود النصّ على التفريق بين المتماثلات أو الاتحاد في صورة المختلفات، وهذا لا مجال للقياس فيه لأنّه يكون من قبيل القياس في مقابلة النص.

ولكن يرد على الفقرة المتقدّمة:

(أ) أنّها خالية من مثال واحد يبيّن فيه صحّة الدعوى.

(ب) إذا استفدنا من أحد الموردين الوارد فيه النص العليّة على وجه القطع التي توجب الحكم فنتعدّى إلى كلّ الموارد الأُخرى بدون توقّف.

(ج) إذا استفدنا من أحد الموردين الوارد فيه النصّ العليّة على وجه الظن الذي لا يغني عن الحقّ شيئاً، فما هو المبرّر للتعدّي إلى الموارد الأُخرى

المشابهة مع أنّ دين الله ومنهج الله قد عرفنا أنّ جانباً منه يبتني على التفريق بين المتماثلات أو الجمع بين المختلفات وانّ أحكام الله وملاكاتها لا نصيب للعقل فيها وانّ الأئمة قد نهوا عن القياس ؟!!

(د) أمّا بالنسبة إلى الدعوة إلى دراسة ما تقدّم من أُمور دراسة أكثر دقة وأكثر حركية لأننا نستطيع استنطاق الحكم الشرعي الوارد... بحيث يتمكّن من جعل الاختلاف في الحكم في الموردين ضعيفاً... بل قد تكون المسألة تقترب من الاطمئنان إن لم تكن إطمئناناً.

أقول: بالنسبة إلى هذه الدعوة المتقدّمة كان الأفضل أن تقدّم هذه الدراسة والحركية، وتقدّم نظرية استنطاق الحكم، ثمّ ما معنى اقتراب المسألة من الاطمئنان ؟! فهل الاقتراب من الاطمئنان حجّة مع أنّه لا اطمئنان ؟!

ثمّ لا يخفى أنّ هذه اللابديّة من الدقّة والعمق قد حصلت على يد العلماء.

فتحصّل:

١ ـ إنّ الشارع المقدّس إذا فرّق بين أمرين متماثلين فلابدّ من الالتزام بالفرق وإلّا كان من الاجتهاد المخالف للنص الذي هو باطل حتّى عند أبناء السنّة.

٢ ـ وإن حكم الشارع على مورد من الموارد بحكم وحصل عندنا الاطمئنان بعدم الفرق بينه وبين مورد آخر فنتعدّى إلى المورد الثاني لعدم الفرق بين الموردين، ومعنى هذا هو القطع والاطمئنان بوجود علة الحكم في المورد الآخر، وهو معنى ضيق الحكم واتّساع الحكم بضيق العلّة واتّساعها.

٣ ـ وإن حكم الشارع على مورد بحكم ولم يحصل الاطمئنان بعدم الفرق بينه وبين مورد آخر (وإن حصل ظن غير معتبر بعدم الفرق) فلا يتعدّى الحكم إلى المورد الآخر حيث تقول القاعدة بعدم حجّية الظن إلّا ما قام عليه الدليل الخاص.

الدعوى الثالثة:

«إنّ المشكلة هي أنّ الدراسة الأصولية والفقهية تؤطّر ذهنية الإنسان في هذه الدائرة الضيّقة، ومن هنا ينشأ الإنسان وفي قلبه وحشة من أن يمدّ الحكم الثابت لموضع إلى أمثاله؛ لأنّ ما أسميه لغة القياس التي تأنفها الذهنية الشيعية تجعل كلّ شيء قياساً عندهم حتّى ولو كان الإحتمال بعيداً جداً، لأنّهم إذا لم يستطيعوا أن يشيروا إلى خصوصية الاحتمال في مضمونه فإنّهم يطلقون الاحتمال في المطلق ويقولون إنّ الله أعلم بالخصوصيات ونحن لا طريق لنا إلى معرفتها، بحيث يغلقون الباب على أيّ استيحاء واستلهام للملاك الشرعي»[1].

أقول: إنّ ما تقدّم من الباحث لم يكن سوى دعوة للبحث من جديد ولابديّة التعمّق والدقّة والحركيّة واستنطاق الحكم الشرعي وأمثال هذه الأمور، وهذا الكلام يوحي بعدم وجود الدقّة والتعمّق في أبحاث العلماء رضوان الله عليهم وهو أمر غير صحيح، بالإضافة إلى أنّ هذه الدعوى لم تطرح شيئاً جديداً ليرى ما هي المشكلة عند الباحث حتّى تحلّ حسب

---

(١) المصدر نفسه.

الموازين العلمية الصحيحة، ولا أدري ولعل المشكلة عند الباحث ـ وإن كان بعيداً ـ هو عدم العمل بالقياس الظنّي الذي لم يدلّ عليه دليل، وهو ما يسمّيه باستيحاء واستلهام الملاك الشرعي. وإلّا فقد تقدّم أنّ قياس منصوص العلّة وقياس الأولويّة ومستنبط العلّة على وجه القطع واليقين يجب العمل به وهو حجّة عند الجميع، وقد بحثت هذه الأبحاث في كتب الأصول بصورة دقيقة ومفصّلة فلا جديد في البين سوى ما يوهم من ضيق الدراسة الأُصولية والفقهية، وهو أمر يكون الصحيح خلافه.

الدعوى الرابعة:

«حتّى انّنا نجد بعض الأصوليين عندما يتحدّثون عن مورد من الموارد التي كانت متعلّقة بالأمر الذي يكشف عن وجود ملاك ملزم في الموضوع، فإنّنا نراهم أنّهم إذا حدث هناك أي عنوان يسقط الأمر إمّا من جهة عدم القدرة أو أيّ جانب من الجوانب أو من جهة التزاحم بأمر آخر أهم مثلاً بحيث يصبح الموضوع من دون أمر، فإنّهم يقولون إنّه لا يمكننا أن نتقرّب إذا كان المورد مما يتقرّب به إلى الله بالملاك عينه، لأننا لا نحرز وجود الملاك إلّا من خلال الأمر، فإذا أُسقط الأمر ولو من خلال أشياء طارئة خارجيّة عن ذات الموضوع فإننا لا نحرز الملاك، ولذلك فنحن لا نستطيع أن نعتبر هذا الموضوع واجداً للملاك الشرعي بحيث نرتّب عليه آثار أيّ موضوع وارد من ملاكه فيما هي من آثار الملاك»[1].

---

(١) المصدر نفسه.

أقول: إن الظاهر من هذه الدعوى الاعتراض على ما تعارف لدى المحققين المتأخرين من حصر طريق اكتشاف الملاك بالأمر سواء كان عرضياً أو بالترتب أو غير ذلك. فلوا نتفىٰ الأمر بعجز أو بفرض عدم الإيمان بالترتب أو بعدم اجتماع شرائط صحة الترتب أو غير ذلك، لم يكن للفقهاء طريق إلى كشف الملاك. وهذا يكون بزعم الباحث جموداً آخر لدى الفقهاء يؤدي إلى جمود الفقه وهو يؤدي إلى العجز عن حلّ مشكلات الحياة المتطورة.

والجواب:

١) ان الكاتب غفل عن سعة دائرة النصوص الواصلة إلينا ثم دائرة الأصول العملية والتي لا تبقي مجالاً لعجز الفقه عن الجواب على مشاكل الحياة لمجرد عدم إمكان كشف الملاك بغير الأمر.

٢) على أنّ الأمر «الذي يكشف عن وجود ملاك في المأمور به» لا يسقط في صورة عدم القدرة عليه وكذا في صورة التزاحم بأمر أهم وإنّما الذي يسقط هو إطلاق الأمر فقط ويبقى الأمر «الكاشف عن الملاك موجوداً» في الصورتين.

ولذا قرّروا صحّة الضدّ إذا كان عبادة بوجود الملاك، أو بالأمر الترتبي الكاشف عن وجود الملاك كما هو الحقّ.

الدعوى الخامسة:

«ما نتصوّره أنّ علينا أن نعيد دراسة الأحاديث التي وردت في رفض القياس عن أئمة أهل البيت عليهم السلام لأنّ الواضح أنّ بعض القضايا التي رفض فيه

نقل الحكم من موضوع إلى موضوع آخر كانت منطلقة من أنّ السائل اعتقد الملاك في جانب مقاس بينما كان الملاك شيئاً آخر لا يسمح بهذا القياس لأنّه لا يحقّق عناصر القياس كما نلاحظ في رواية أبان بن تغلب عن أبي عبدالله الصادقعليه‌السلام: «**قال: قلت له: ما تقول في رجل قطع اصبع من أصابع المرأة، قلت: كم فيها؟ قال: عشرة من الإبل...**»[١].

أقول: إنّ هناك خلطاً في روايات النهي عن القياس، فبعضها ـ كرواية أبان ـ تنهى عن القياس بالمعنى الأوّل ـ كما تقدّم ـ، وهو عبارة عن إخضاع الأحكام الشرعيّة لعقل الإنسان، فما قبله العقل أُخذ به وما رفضه العقل رَفض، وهذا القياس الذي قلنا إنه خطر على الشريعة بحيث يؤدي إلى محقها كما قالت به رواية أبان «**إنّ السنّة إذا قيست محق الدين**»، وكذا الأمر في رواية ابن جميع المتقدّمة.

ونتيجةً لهذه المعركة الفكرية بين الإمام الصادق وأبي حنيفة تضائل استعمال هذا المصطلح على ألسنة المتأخّرين وقالوا بقياس من نوع آخر وهو الاستواء بين الفرع والأصل في العلّة المستنبطة من حكم الأصل.

وقد قلنا سابقاً إنّ القياس إنّما رفض من قبل مدرسة أهل البيتعليهم‌السلام لإنكار قدرة العقل على إصابة الدين بالقياس الذي يراه الكاتب مفيداً للعلم أو الإطمئنان. فيكون مفاد الروايات الواردة من الأئمةعليهم‌السلام الإخبار عن عدم قدرة العقل على اصابة دين الله بالقياس، وهذا الإخبار يجعلنا مبتعدين عن أصل حصول العلم أو الإطمئنان بذلك.

---

(١) المصدر نفسه.

الدعوى السادسة:

«إنّني أتصوّر أنّ ثمّة مسلّمات درج عليها الأُصوليون والفقهاء في الحكم الشامل بالنسبة إلى القياس، ويمكننا أن نعيد النظر فيها، فلعلّنا نكتشف شيئاً جديداً، وفي هذا الإطار لابدّ من الإلفات إلى أحد محفّزات العمل بالقياس عند بعض المذاهب وهو انطلاقه من ضرورة معرفة الأحكام مع قلّة الأحاديث الصحيحة، فلجأ هذا البعض إلى القياس لملء الفراغ، كما حصل مع الإمام أبي حنيفة الذي كان أوّل من نظّر للقياس وعمل به، إذ لم يصحّ عنده من أحاديث النبيﷺ إلّا ثمانية عشر حديثاً ـ حسب ما أذكر ـ بمعنى أنّه لا يملك أي مصدر لاستنباط الحكم الشرعي، وهذا ما نعبّر عنه بدليل انسداد باب العلم والعلمي، ومن الطبيعي أنّه إذا انسدّ باب العلم بالأحكام أو باب الحجج الخاصّة، أي ما يعبّر عنه بالعلمي فإنّنا لابدّ أن نرجع إلى حجّية الظن على بعض المباني كمبنى الكاشفية بمعنى أنّ العقل يحكم بذلك عند فقدان كلّ الوسائل لمعرفة الحكم الشرعي مع وجود علم إجمالي بوجود حكم شرعي لم يسقط. وإذا كان الأمر كذلك فلابدّ أن يجعل الله حجّة ويكون الظنّ حجّة وعند ذلك يكون القياس أقرب الحجج من هذا الموضوع.

ومن خلال هذا نفهم أنّ مسألة رفض القياس لدى أئمّة أهل البيت قد يكون منطلقاً من أنّ هناك أحاديث في السنّة الشريفة واردة بشكل واسع جدّاً لا يحتاج فيه إلى القياس، لأنّ باب العلم مفتوح من جميع الجهات مثلاً سواء

أكان من خلال القواعد العامّة أم من خلال النصوص الخاصّة»[١].

أقول: أولاً: إن المسلمات التي درج عليها الفقهاء والأصوليون هي مسلّمات قرآنية وروائية تتلخّص في نقطتين:

١ ـ عدم إخضاع الأحكام الشرعيّة للعقل البشري لأخذ ما قبله وترك ما لم يقبله، لأنّ دين الله لا يصاب بالعقول كما ورد في الحديث الشريف.

٢ ـ عدم حجّية الظنّ إلّا أن يدلّ عليه دليل خاص **﴿إنّ الظنّ لا يغني من الحقّ شيئاً﴾**.

وهذه المسلّمات لا يمكن ردّها إلّا بمناقشة القرآن والسنّة بحيث نحسب أنّ النبي ﷺ والأئمة مجتهدون، ولا أحسب أنّ هذا الأمر مقبول عند أحد.

ثانياً: إنّ قياس أبي حنيفة ومحاججات الإمام الصادق له تشير إلى أنّ قياسه يختلف عن القياس بالمعنى الثاني، وقد أشرنا إلى هذا مراراً فلا نعيد.

ثالثاً: إنّ المحفّز الذي ذكر للعمل بالقياس (على فرض صحّته) قد نشأ من أُمور:

١ ـ نشأ من مخالفة الرسول ﷺ حينما أمر الأُمّة أن تقتدي بالإمام أميرالمؤمنين والأئمة الأحد عشر من بعده، حيث أراد الله للأُمّة أن تتمّ المسيرة الهادية على أيدي هؤلاء الأئمة الإثني عشر، وقد مهّد النبي ﷺ حيث أودع عليّاً علمه وجميع الأحكام الشرعيّة التي كان يمليها عليه وعلي يكتب، ويسمّى هذا الكتاب في الروايات بـ«الجامعة».

---

(١) المصدر السابق.

٢ ـ نشأ من الخطأ الذي منع من كتابة أحاديث الرسول ﷺ بعد وفاته بحجّة أن يختلط الحديث بالقرآن، وكان الخط الحاكم يعاقب على كتابة الحديث الذي هو عدل القرآن. وبعد قرن من الزمن حينما سمح بكتابة الحديث دس أتباع الخط الحاكم في الأحاديث الموجودة ما شاء لتثبيت الحكم، لذا لم يصحّ عند من قبل هذا الخط إلّا أحاديث قليلة، كما ذكر الكاتب في أحد محفّزات القياس.

هذا، ولكن كاتب المقال هو ممّن اتبع الرسول ﷺ في وصيته باتباع الأئمة الإثني عشر، وهذا الخط هو الذي احتفظ بأحاديث رسول الله ﷺ بعد موته ووصل إلى رواة الحديث عن طريق الأئمة ووصل إلينا عن طرق رواة الأحاديث، إذن فلا يكون الطريق مسدوداً للوصول إلى حكم الله تعالى من طريق العلم أو العلمي، ولا تكون حجّية مطلق الظن مورد قبول هذا المسلك كما هو عليه علماؤنا أجمع.

وعلى ما تقدّم فأيّ حاجة إلى إعادة النظر في حجّية مطلق الظن بناءً على الانسداد؟

رابعاً: وعلى فرض عدم وصول نصّ إلينا في مسألة معيّنة خاصّة جديدة، فإنّ ما تركه الشرع لنا من الخروج عن حالة التحيّر من اتّباع الاستصحاب أو البراءة أو الاحتياط أو التخيير كلّ حسب مورده، ما فيه الكفاية عن اتّباع ما ليس بحجّة من الظنون القياسية. لذا نجد أنّ صاحب الجواهر ﵀ وفي جزء واحد من أجزاء جواهره يتعرّض للانحراف في طريقة المخالفين وشذوذهم بترك الأصول العمليّة التي وردت النصوص الشرعيّة على حجّيتها واتّباع القياس والاستحسان والمصالح المرسلة الظنّية التي لا

دليل عليها في أكثر من مائة مورد، فلاحظ أيّ جزء شئت من أجزائه؛ ولذا عبّر الإمام الخمينيﷺ بأنّ المسلك الصحيح في الفقه هو الفقه الجواهري مشيراً إلى طريق صاحب الجواهر في التحذير من طريقة المخالفين التي حذّر العلماء منها، فتأمّل.

والخلاصة: إن الانسداد عند المخالفين (على فرض صحته) غير موجود عندنا، فما فائدة هذا المحفِّز عند غيرنا؟! نعم له فائدة إن كان مسلكنا مسلكهم.

خامساً: لم يثبت أنّ ما صحّ عند أبي حنيفة من الروايات هو ما ذكر، بل الثابت عند الحنفية هو خلاف ذلك، وحينئذ ينتفي المحفّز الذي ذكر للدعوة إلى العمل بالقياس الظني.

بل كما تقدّم إنّ أبا حنيفة كان يسلك مسلكاً في إخضاع الأحكام الشرعية لعقله رغم صحّة الحديث الشرعي على الحكم، فهو انحراف في طريقة الاستنباط وهذا واضح من محاججات الإمام الصادق معه، ولهذا ترك أبناء السنّة هذا الاصطلاح للقياس وقالوا بالاصطلاح الثاني له.

سادساً: لو فرضنا انسداد باب العلم والعلمي، وحينئذ يكون مطلق الظن حجة، ولكن مع هذا لا يجوز العمل بالقياس لوجود النهي الصريح والمتواتر عن الظن القياسي بالخصوص فتكون النتيجة (بناءً على الانسداد) هو حجّية مطلق الظن غير الظن القياسي الذي وردت فيه الروايات المتواترة المانعة عن العمل به.

وبهذا يتّضح أنّ رفض القياس لدى أئمة أهل البيتﻋﻠﻴﻬﻢﺍﻟﺴﻼﻡ ليس ناشئاً من وجود أحاديث في السنّة الشريفة واردة بشكل واسع جدّاً لا يحتاج فيه إلى

القياس، حيث إنّ الأئمّة والإماميّة تبعاً لهم متعبّدون بالنصّ الوارد عن رسول الله ﷺ عن الله تعالى سواء كان فيه أحاديث بشكل واسع أو بشكل غير واسع، وهو معنى الدين والتعبّد به.

الدعوى السابعة:

«إنّنا في ملاحظاتنا المتنوّعة في هذه النقطة نحاول توجيه التجربة الاجتهادية في البحث اللغوي إلى أنّ عنصر الثبات في قواعد فهم اللغة لا يخدم قضية الاجتهاد المستندة إلى وعي النص، بل قد يجحدها ويعطّلها لأنّها سوف تقف عند فهم القدماء الذين قد يمنحهم القدم قداسة خاصّة يرتجف المحدِّثون أمامها فلا يملكون الجرأة على مخالفتهم فيما يرتأونه أو يجدون حرجاً في الإعلان عن ذلك الخلاف بطريقة فتوى أو بحث أو نحو ذلك. وربّما يرجع إلى هذه الذهنية التقليديّة في تقديس القديم أو المشهور من الفقهاء والأُصوليين التي قد تكون متطوّرة في الشكل ولكنّها متجمّدة في المنهج والمضمون، وقد تكون متحرّكة في المفردات ولكنّها تبقى في أُفق التجريد العقلي الذي يقع تحت تأثيرات الفرضيات الخيالية أو التكلّفات العقليّة التي لا تتمخّض عن ثمرات عمليّة على مستوى الواقع العام للإنسان، فقد تجد هناك أبحاثاً تحمل الكثير من الدقّة ولكنّها تتكلّف لذلك كلّه لتستدلّ بالبرهان على ما يستقل به الوجدان»[1].

أقول: إن مقصود الكاتب توسع دائرة الاشكال على فقهاء الإمامية،

---

(١) المنطلق، العدد ١١٣، ص ٢٦.

وبيان عدم انحصار الاشكال بإنكار القياس، فتوهم الباحث أيضاً بأن الأخذ بعنصر الثبات في اللغة يكون أساساً آخر لجمود الفقه.

وتنحلّ هذه الدعوى إلى نقطتين:

١ ـ إن عنصر الثبات في قواعد فهم اللغة (كما درج عليه الأصوليون وأهل اللغة) لا يخدم قضية الاجتهاد المستنده إلى وعي النص وحركية الفقه.

فكأنّ الذي يخدم وعي النص هو عدم الالتزام بالثبات في قواعد فهم اللغة بمعنى أن الإنفلات من قواعد فهم اللغة هو الذي يخدم الاجتهاد.

وهذا أمر عجيب أدعُ التعليق عليه لغيري.

ولكن أقول: إن عدم الالتزام بالثبات في قواعد فهم اللغة والتجهّم لعلم الأصول والدلالة والدعوة إلى فهم جديد للنصوص سوف يؤدي إلى إلغاء حاكمية الدين وتجاهل ثوابته ومناراته التي تعصم العقل من الاضطراب، وهذا هو عبارة عن اطراح كل ما اشتمل عليه تراث الأمة الإسلامية في مجال التشريع والفكر.

٢ ـ يدعي الكاتب أن المحدثون من الفقهاء لا يملكون الجرأة في مخالفة القدماء فيما يرتأونه أو يجدون حرجاً في الاعلان عنه بطريقة فتوى أو بحث.

وهذه الدعوى لم نجد لها في الواقع شيئاً تستند إليه، فإن الفقهاء المحدثون قد يخالفون القدماء في ما إذا ملكوا الدليل المعتبر من القرآن والسنة والعقل طبقاً لقواعد فهم اللغة التي يُسنَد إليها الإجتهاد، وأمثلته كثيرة لا مجال لذكرها هنا.

نعم المحدثون لا يخالفون القدماء في صورة إزالة عنصر الثبات في

قواعد فهم اللغة، فإنه الانفلات سوف يؤدي إلى ضرب التعاليم الدينية بأجمعها كما تقدم. ولا أدري ماذا يقصد من الدعوة إلى تغيير المنهج والمضمون في عملية الإجتهاد الذي يدعي أن تمسك القدماء بها خطأ لابدّ من تصحيحه !!.

ثم إنه لابدّ من إشارة إلى ردّ تلك الدعوى فنقول:

أولاً: إنّ قول المشهور إذا استند إلى أدلّة، وقد ناقش الفقهاء المتأخّرون تلك الأدلّة وأسقطوها عن ملاكية حكم المشهور، فلابدّ من الأخذ بما انتهى إليه المتأخّرون كما في مثال نزح ماء البئر لتنجّسه وكما في نجاسة أهل الكتاب.

أمّا إذا كان قول المشهور مستنداً إلى أدلّته الشرعيّة حسب ثوابت قواعد فهم اللغة (وكان الشارع يكلّم الناس في معرفة الحكم الشرعي حسب عنصر الثبات في قواعد فهم اللغة كما هي القاعدة بين الناس في التفاهم) فكيف لا يكون فهمهم للحكم الشرعي حجّة يرتجف منه المحدِّثون ؟! وهل حجّية كلامهم في الحكم الشرعي الذي جاء من الأدلّة الشرعيّة حسب ثوابت قواعد فهم اللغة إلّا حجية الشرع الذي جاء بما درج عليه الناس من فهم المعاني من الكلمات اللغوية ؟ وكيف نتمكّن من أن نعي النص من غير طريق عنصر الثبات في قواعد فهم اللغة ؟! وهل كلّم الشارع أتباعه بغير اللغة وقواعد فهمها ؟!!

ثانياً: إنّ فهم الحكم الشرعي من قبل المتقدّمين من الفقهاء إذا كان مستنداً إلى عنصر الثبات في قواعد فهم اللغة، ليس تقليداً في تقديس القديم بقدر أن يكون تقليداً للشارع المقدّس في اتّباع العقلاء (وهو رئيسهم) في

التعبير عن أحكام الله نوعاً حسب عنصر الثبات في قواعد فهم اللّغة.

ثالثاً: نعم، قد يفهم من كلام الشارع إرادة المعاني المجازيّة والكنائيّة للقرائن الدالّة على ذلك، وحينئذ يكون المتّبع هو قصد الشارع لا تتبّع عنصر الثبات في قواعد اللّغة، ومن الأمثلة على فهم الفقهاء غير عناصر الثبات في فهم اللغة ما ذكره أئمّة أهل البيت عليهم السلام من نهي النبي صلى الله عليه وآله عن أكل لحوم الحمر، حيث قال الإمام الباقر عليه السلام: «**إنّما نهاهم من أجل ظهورهم أن يفنوه وليست الحمر بحرام...**»[1]، فبيّن الإمام عليه السلام أنّ النهي إنّما كان لأجل أنّ الحمير تحمل أمتعتهم وأثاثهم فهو حكم حكومتي وليس حكماً شرعيّاً يبقى إلى الأبد.

وقد يفهم البعض من هذه الرواية المتقدّمة الكراهة، حيث بيّن الإمام أنّ هذا النهي لا يدلّ على الحرمة وحكمته هو من أجل أن لا تفنى ظهور الحمر، ومعنى ذلك أنّ النهي كراهتي قد بيّن الإمام حكمته.

ومثل ما تقدم ما ذكره الأصوليون من أنّ الأمر بعد الحظر أو توهم الحظر لا يدلّ على الوجوب. والحقيقة أنّ هذه الأمثلة المتقدّمة التي يستفاد منها ما تقدّم هي أيضاً من عناصر الثبات في قواعد فهم اللغة المستندة إلى القرائن الدالّة عليها. وهذا يخدم قضيّة الاجتهاد لا أنّه يجمّدها ويعطّلها، حيث إنّ عنصر الثبات في قواعد فهم اللغة كما يدلّ على إرادة المعنى الحقيقي

---

(١) وسائل الشيعة: ج ١٦، ص ٥ من كتاب الأطعمة والأشربة، ح ٦. وفي صحيحة محمد بن مسلم وزرارة عن الإمام الباقر عليه السلام أنهما سألاه عن أكل لحوم الحمر الأهلية فقال: نهى رسول الله صلى الله عليه وآله عن أكلها يوم خيبر وإنّما نهى عن أكلها في ذلك الوقت لأنّها كانت حمولة الناس...». المصدر نفسه: باب ٤، ح ١.

(الجدّي) عند عدم القرينة فهو أيضاً يدلّ على إرادة المعنى المجازي والكنائي عند وجود القرينة سواء كانت لفظيّة أو حالية ، وحينئذ يكون فهم القدماء للنصّ والتجربة الاجتهادية مستندة إلى وعي النص بكلا معنييه . كيف لا ، وهم من أُدباء الطائفة وعظمائهم في الأدب والبلاغة كما لا يخفى ، فاتّهامهم بما ليسوا فيه وأنّهم « متجمّدون في المنهج والمضمون » وأنّهم واقفون « تحت تأثيرات الفرضيات الخيالية أو التكلّفات العقليّة التي لا تتمخّض عن ثمرات عمليّة على مستوى الواقع العام للإنسان » ليس من الإنصاف خصوصاً مع عدم ذكر أيّ مثال على المدّعى من قبل الباحث .

هذا كلّه بناءً على أنّ المراد من الدعوى عدم صحّة إرادة المعاني الحقيقية بمعناها القديم من كلام الشارع المقدّس دائماً ، كما هو الظاهر منها .

رابعاً : إنّ فهم المشهور والقديم للنص (وإن لم يكن مقدّساً بما هو فهم للمشهور) إلّا أنّه قد يكشف في كثير من الأحيان عن ظهور للنص إذا عرفنا أنّهم ملتفتون إلى نواحي الكلام وقواعد فهم اللغة ، وحينئذ يكون هذا الظهور للنص هو المقدّس الذي تكون مخالفته حرجة .

بيان ذلك : كما يقال في « لا ضرر ولا ضرار » في صورة تمسّك المشهور به لإثبات حكم شرعي كخيار الغبن مع أنّ الحديث ينفي الحكم الضرري فيقال : إنّ إحراز التفات المشهور إلى قواعد فهم اللغة وهم علماء اللغة العربية وروّادها وتمسكهم بالحديث النافي لإثبات حكم شرعي يكشف عن وجود قرينة حالية أو لفظية جعلت الحديث النافي يشمل إثبات الحكم (وهو خيار الغبن مثلاً) وهذه القرينة قد ضاعت علينا نحن المتأخّرون .

على أنّ موردنا وعدم حجّية القياس الظنّي ليس من موارد فهم المشهور لنص معيّن بل هو ضرورة فقهيّة سار عليها العلماء الأعلام (علماء الإماميّة) بأجمعهم تبعاً لما ورد من نصوص روائيّة متواترة للنهي عن الظنّ القياسي.

الدعوى الثامنة:

« ولعلّ هذه الحيوية التي نريد تحريكها في البحث الأصولي هي التي قد تبعّدنا عن الوقوف جامدين أمام العناوين الأصولية التي استهلكناها في مذهبياتنا الفقهية والأصولية، فلم نتقدّم خطوة واحدة نحو الآخر... إذ لا يزال القياس والمصالح المرسلة والاستحسان وغيرها مقبولة بالمطلق من مذهب معيّن ومرفوضة بالمطلق من مذهب آخر، لأنّ القضية هنا وهناك في الإيجاب والسلب قد وصلت في الوعي الأصولي إلى مستوى الحقيقة الحاسمة التي لا تملك في الواقع يقيناً حاسماً يلغي إمكانات الحوار ويطوّر مسألة السلب الكلي إلى الإيجاب الجزئي، والإيجاب الكلّي إلى السلب الجزئي، لأنّ الأدلّة التي يقيمها هؤلاء على القبول أو يقيمها أولئك على الرفض ليست أدلّة يقينية بالمعنى الوجداني البديهي، بل هي أدلّة فكريّة بالمعنى النظري البرهاني التحليلي، فإذا كانت الأسس التي قد يعتمدها (أهل السنّة) في (حجّية القياس والاستحسان والمصالح المرسلة) هي اعتبار الظن بالعلّة المشتركة بين الموضوعات أو بالمصالح الكامنة في داخل هذه الواقعة المنفتحة على الخط العام للمقاصد الشرعية التي تخضع لها المصالح والمفاسد التي هي ملاكات الأحكام، أو بالأساس الذي يقوم به حكم على

آخر، فقد يفرض علينا البحث العلمي الدخول في حوار حول مدى حجّية الظن في الخط العام أو في الخطوط التفصيلية، وفي طبيعة الأدلّة العقليّة المنفتحة على العمق الشرعي في إدراكات العقل، أو الأدلّة الشرعيّة المباشرة لنكتشف أساس الحجّية في هذا أو ذاك من خلال وجدان عقلي أو شرعي، وربّما نجد في هذه التجربة بعض ما نكتشف فيه أننا قد نلتقي بالقياس في العلّة المنصوصة أو المستنبطة بطريقة يقينيّة، كما قد نكتشف الوسائل اليقينية أو الشرعيّة المعتبرة لاكتشاف مقاصد الشرع القطعيّة في هذا الموضوع أو ذاك لمعرفة ملاكات الأحكام التي يمكن من خلالها وعي الأهمّية في ملاك هذا الحكم في هذا الموضع بالدرجة التي يقدّم بها الحكم الآخر في موضوع آخر بحيث يتجمّد أحدهما في دائرة (الأهم والمهم).

وفي ضوء ذلك قد نجد أكثر من مجال للالتقاء في بعض هذه العناوين ما قد يخفّف عنّا الكثير من العقد الشعوريّة التي تتحوّل إلى عقدة مذهبيّة في الانفصال الفكري والفقهي والأصولي بالمستوى الذي لا مجال فيه للقاء»[(١)].

أقول: إن الكاتب يبرز مشكلة أخرى بسبب إنكار الشيعة للقياس إنكاراً مطلقاً وهي: عدم إمكانية التقريب بين الشيعة والسنّة لأن أحدهما ينكر القياس مطلقاً والآخر يثبته مطلقاً في حين أن الباحث يتخيّل أن الافضل تنازل كل من الطرفين من إطلاق كلامه كي يلتقيا في الطريق.

والجواب: إن الباحث قد غفل عن أن ما يدعو إليه المخلصون من

---

(١) المصدر نفسه.

الاقتراب والتكاتف بين الشيعة والسنّة أمام الكفر العالمي إنما هو عبارة عن تكاتفهم ضدّ العدوّ المشترك في الأهداف المشتركة وليس عبارة عن تنازل أحدهما عن بعض افكاره في مقابل الآخر، فلا الشيعي مطالَب بتنازله عن إطلاق حرمة القياس بالمعنى المألوف ولا السنّي مطالَب بتنازله عن حجّية القياس بالمعنى المألوف، ولا توجد أيّ مصلحة في الاقتراب بينهما بهذا المعنى الذي يطرحه الكاتب.

ثم إنّ في هذه الفقرة يطرح الباحث عدّة أُمور هي:

١ ـ يريد حيوية تحرّك البحث الأصولي.

٢ ـ عدم الجمود أمام العناوين الأصولية التي استهلكناها في مذهبياتنا الفقهية والأصولية.

٣ ـ القياس والمصالح المرسلة والاستحسان وغيرها مقبولة بالمطلق عند مذهب معيّن (أهل السنّة).

٤ ـ القياس والمصالح المرسلة والاستحسان وغيرها مرفوضة بالمطلق في مذهب آخر (الإماميّة).

٥ ـ لا يملك الإمامية في الواقع يقيناً حاسماً يلغي إمكانات الحوار ويطوّر مسألة السلب الكلّي إلى الإيجاب الجزئي (أي يطوّر الرفض المطلق إلى رفض جزئي).

٦ ـ لا يملك أهل السنّة في الواقع يقيناً حاسماً يلغي إمكانات الحوار ويطوّر مسألة الإيجاب الكلّي إلى سلب جزئي (أي يطوّر القبول المطلق إلى رفض جزئي).

٧ ـ الأدلّة التي يقيمها الطرفان (الشيعة والسنّة) ليست أدلّة يقينيّة

بالمعنى الواجداني البديهي، بل هي أدلّة فكريّة بـالمعنى النـظري البـرهاني التحليلي.

٨ ـ الأُسس التي يعتمدها أهل السنّة في حجّية القياس والاستحسان والمصالح المرسلة هي اعتبار الظن بالعلّة المشتركة بين الموضوعات.

٩ ـ أو المصلحة الكامنة (في داخل الواقعة المنفتحة على الخط العام) للمقاصد الشرعيّة، التي تخضع لها المصالح والمفاسد التـي هـي مـلاكـات الأحكام.

١٠ ـ كثرة العُقد الشعورية التي تتحوّل إلى عقد مذهبية في الانـفصال الفكري.

ومن هذا الذي تقدّم يقول: «قد يفرض علينا البحث العلمي الدخـول في حوار حول مدى حجّية الظن في الخط العام أو في الخطوط التفصيلية... وفي ضوء ذلك قد نجد أكثر من مجال للقاء في بعض هذه العناوين...».

وأما الملاحظات التي نلاحظها على هذا الكلام فأقلّها هي:

١ ـ نعم إن الحيوية في البحث التي توصل إلى ثمرات عـملية يـطلبها الأصولي أينما وجدت، وهذه هي الطريقة المثلى للبحث العلمي النزيه.

٢ ـ أمّا العناوين الأصوليّة فقد بحثت بدقّة (ولا جمود عليها) بل هي قواعد لغويّة وعقليّة برهانيّة وأُصول عمليّة أسّسها الشارع المـقدّس للـفقيه حتّى لا يبقى متحيّراً عند عدم وجود نصّ في مسألة معيّنة، وهذه العـناوين الأُصوليّة يستفيد منها الفقيه عند الاستنباط لتكون دليله وعينه التي يرى بها ويخرج عن دائرة المسؤولية إلى دائرة المعذّرية أمام الله تعالى. ولعلّ بـحثاً

أُصولياً يشغل بال الأصوليين ستّة أشهر لأنّه تترتّب عليه ثمرة فقهية كبحث المعنى الحرفي الدقيق.

٣ ـ وأمّا مسألة الظنّ الذي منه القياس والاستحسان والمصالح المرسلة وأشباه هذه الأمور الظنّية، فقد أُشبعت بحثاً في كتب الأصول من قبل علمائنا، ولم يُغفل رغم النهي المتكاثر ضدّه من قبل الأئمة عليهم السلام، ولذا فقد انتهى علماؤنا إلى حجّية القياس المنصوص العلّة والمستنبط العلّة على وجه القطع وحجّية قياس الأولويّة المسمّى بقياس الموافقة.

٤ ـ وبهذا يتّضح عدم صحّة المقول القائلة بأنّ القياس مرفوض بالمطلق من مذهب آخر (الإمامية)، وأنّ القضيّة لا يمكن لها الحوار وتطوير المسألة من مسألة السلب الكلّي إلى الإيجاب الجزئي.

٥ ـ إنّ الأدلّة التي يحتاج إليه الفقيه لتكون حجّة بينه وبين الله تعالى قد تكون يقينية وقد تكون ظنية قام الدليل القطعي عليها، فلا نحتاج إلى لابديّة أن تكون الأدلّة يقينيّة بالمعنى الوجداني البديهي، بل يكفي الدليل الفكري النظري البرهاني إذا قام دليل قطعي عليه. والقياس الظنّي غير الحجّة وإخوته قد دلّ الدليل القرآني على عدم حجّيته كقاعدة عامّة لدخوله تحت الظن المنهي عنه، وجاءت الأدلة الخاصة (الروايات) تنهى عن إخضاع الأحكام الشرعية التي قام عليها دليل معتبر إلى عقل الإنسان، «لأنّ دين الله لا يصاب بالعقول». وأمّا قياس الفرع على الأصل فقد تقدّم أنّه يختلف باختلاف معرفة علّة الحكم وعدمها، فإن عُلمت العلّة اتّسع الحكم باتّساعها، وإن لم تعرف العلّة معرفة يقينية لم يجز القياس لأن نسبة الحكم إلى دين الله من دون حجّة معتبرة، بل مع النهي عنه يكون انحرافاً عن خط الشريعة وتشويهاً لها.

وأمّا مسألة الحوار، فالباب مفتوح له وهو الأصل الذي سارت عليه طريقة العلماء، فلا حاجة إلى وصف الغير بالجمود أمام عناوين أصولية قد استهلكت في المذهبيات الفقهيّة، بحيث يفهم السامع وجود حقيقة سدّ باب الحوار أو حرمة البحث في هذه الأُمور أو تحجّر علماء الإسلام، فأين هذا من الواقع المعاش ؟!!

٦ ـ وإذا فرض البحث العلمي على إنسان الدخول في حوار حول مدى حجّية الظن في الخط العام أو في الخطوط التفصيلية، فلابدّ من الدخول كما دخل فيه علماء الإسلام في كتبهم الاصولية، فأين الإحجام لاكتشاف مقاصد الشرع القطعيّة أو لمعرفة ملاكات الأحكام التي تعرف من خلالها الأهمّية في هذا الحكم.

٧ ـ وأخيراً لا نعرف معنى للعقد الشعورية الكثيرة التي تتحوّل إلى عقدة مذهبيّة في الانفصال الفكري، فإنّ البحث العلمي والفكري موجود بين علماء الإسلام، وكلّ يدخل في الحوار بقدر ما يتمكّن من الحوار ليصل إلى الدليل الشرعي فيقتنع به، ولكن ليس معنى ذلك لابدية الالتقاء في حجّية الظن بصورة عامّة إذا كان هناك مانع من دليل شرعي أو عقلي، ففرق بين حرية البحث والحوار ولابدية اللقاء.

وأخيراً : فإنّنا في هذه المقالة ناقشنا الدعوة إلى إعادة النظر في حجّية القياس الظنّي وهو بحث أُصولي.

أمّا العمل بالقياس فلا يصحّ نسبته لمن يدعو إلى إعادة النظر إلى القياس من ناحية البحث الأصولي خصوصاً وقد صرّح في كتابه النكاح بقوله : «... وأمّا القياس فليس من مذهبنا ولا نعتبره دليلاً شرعيّاً لأنّه قد ثبت

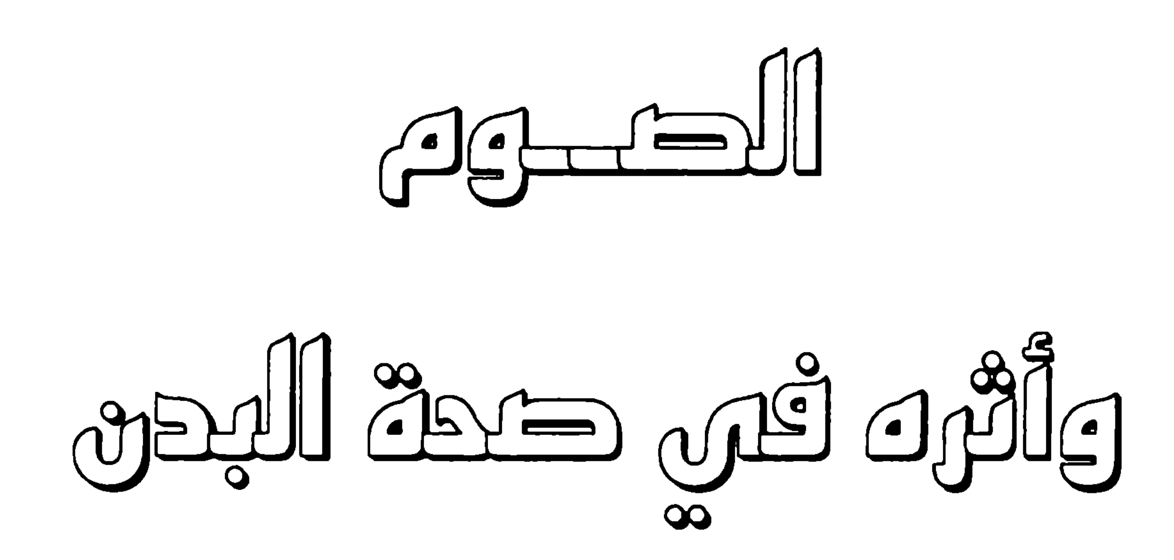
في علم الأصول عدم حجّيته في إثبات الأحكام الشرعيّة الفرعيّة »[١].

والخلاصة التي انتهينا إليها هي عدم إمكان أن يكـون القـياس الظـنّي حجّة شرعيّة للأحكام الشرعيّة إذا نظرنا إلى أدلّة الأحكام الشرعيّة (الكتاب والسنّة).

والحمد لله ربّ العالمين، والصلاة والسلام على خير خلقه مـحمّد وآله الطيبين الطاهرين وصحبه الميامين.

---

(١) النكاح: ج ١، ص ٨٧.


الصـوم
وأثره في صحة البدن

إيماناً منّا: بضرورة أن لا يخلو الكتاب الفقهي من الأبحاث المفاهيمية التي تقوّي عقيدة المسلم بتشريعه، قررنا نشر البحث المفاهيمي عن «الصوم وأثره في صحة البدن»، وقد كتبت هذا البحث للمؤتمر الذي أقيم في المغرب «الدار البيضاء» الذي أقامه جمع من الأطباء، وقد كانت دعوتنا إليه عن طريق الوزارة الخارجية للجمهورية الإسلامية في إيران.

وهذا البحث وإن كان يخلو من الدقة الفقهية لذوي الإستنباط إلا أنه لا يخلو من فوائد جمّة تفيد المسلم في معرفة نظرية وجوب أو استحباب الصوم وما يتفرع عليها من بُنى فوقية، يستنتج منها أن هذا التشريع لوحده يكفي كدليل على حقّانية الشريعة الإسلامية وربطها بالسماء (الوحي)، وأنها إنما جاءت لفائدة الإنسان وهدايته، ورسم الطريق الصحيح لسيره إلى الهداية والكمال، قال تعالى في محكم كتابه الكريم ﴿.. قد جاءكم من الله نورٌ وكتاب مبين * يهدي به الله من اتبع رضوانه سبل السلام ويُخرِجُهم من الظلمات إلى النور بإذنه ويهديهم إلى صراط مستقيم﴾[1]

▣ ▣ ▣

---

(١) المائدة: ١٥ ـ ١٦.

الصوم في اللغة والاصطلاح

التعريف اللغوي للصوم:

فقد عرّف لغةً: بأنَّه «الامساك عن الشيء والترك له، وقيل للصائم صائم لإمساكه عن الطعام»[1]. وقد ذكر الخليل بن أحمد الفراهيدي في معنى رمضان الذي هو ملازم للصوم: «أنَّ رمضان مأخوذ من الرمض ـ بتسكين الميم ـ وهو مطر يأتي قبل الخريف يطهّر وجه الأرض من الغبار، وسمي الشهر بذلك لأنّه يطهّر الابدان من الأوضار والأوزار»[2].

وبظنّي أنَّ كلا التعريفين صحيح للصوم، فالتعريف الأوّل بيّن صوم البدن، والثاني بيّن صوم حقيقة الإنسان، لأنَّ الصوم يطهرها من الدنس والعيوب التي تلحق بها الناشئة من شهوة البطن والفرج، بل من شهوة البطن أولاً وبالذات. وقد ورد عن رسول الله ﷺ: «من صام إيماناً واحتساباً وكفّ

---

(١) لسان العرب، مادة صوم.

(٢) كتاب العين، مادة رمض، ويراجع مجلة النجف، العدد ٥ السنة السادسة، ص٣٨.

سمعه وبصره ولسانه عن الناس قبل الله صومه وغفر الله له ما تقدم من ذنبه وما تأخر...»[١].

التعريف الاصطلاحي للصوم:

ذكر الفقهاء تبعاً للروايات الواردة في حقيقة الصوم بأنّه عبارة عن: «كفّ النفس عن المفطرات التي أهمّها الأكل والشرب والجماع والارتماس في الماء من طلوع الفجر الى غروب الشمس». وقد ذكرت الروايات عن المعصوم عليه السلام قوله: «**ليس الصيام من الطعام والشراب أن لا يأكل الإنسان ولا يشرب فقط، ولكن إذا صمت فليصم سمعك وبصرك ولسانك وبطنك وفرجك، واحفظ يدك وفرجك وأكثر السكوت إلّا من خير وارفق بخادمك**»[٢]. وقد ورد ـ أيضاً ـ عن الإمام الصادق قوله: «**خمس يفطّرن الصائم: الكذب والغيبة والنميمة واليمين الكاذبة والنظر بشهوة**»[٣].

أقول: وكلا التعريفين صحيح للوصول الى الغاية القصوىٰ من تشريع الصوم، فإنَّ كفّ البدن والنفس عن المفطرات التي عددها الفقهاء والتي ذكرتها الروايات كإرشاد للفائدة القصوىٰ من الصوم هو مراد الشارع المقدّس من اتجاه الفرد الصائم نحو الكمال الإنساني؛ وذلك بتحصيل نتائج عمله بهذا التكليف بإبعاد جسمه عن المفطرات ونفسه عن الأمراض الشائعة للنفس، فإنَّ المحرم الذي حرّمه الإسلام على الإنسان هو مرض ينبغي الابتعاد عنه،

---

(١) وسائل الشيعة: ج٧، ب١١ من أبواب آداب الصائم، ح٧.

(٢) وسائل الشيعة: ج٧، ب١١ من أبواب آداب الصائم، ح١٠.

(٣) كتاب الأخلاق للسيد عبد الله شبر: ص٦٩.

وفي تشريع الصوم اشارة الىٰ هذا المعنى، قال تعالىٰ: **﴿يا أيّها الذين آمنوا كُتب عليكم الصّيام كما كُتب على الذين من قبلكم لعلّكم تتّقون﴾**(١).

فقد بيّنت الآية أنَّ الصوم كان مشرعاً في الأديان السماوية السابقة أيضاً؛ لما في هذا التشريع من حكمة بالغة، لعلّ أبسط ما يفهم منها هو الخلوص بالصوم من هذه العلائق الماديّة والتوجه الى ضيافة الله سبحانه، وبذلك تندثر خطوات الشر ونوازعه، وتزدهر في نفوس الصائمين ملكات الخير، وترتقي نفوسهم مراتب الكمال. كما أنَّ في قوله تعالىٰ: **﴿لعلّكم تتّقون﴾** إيماء الىٰ ما يتركه الصوم الحقيقي من قوّة ردع في ذات الصائم تجاه ميوله ورغباته تنقله الىٰ دنيا المتقين.

تمهيد

حينما تشعر الأُمّة بعظمة تشريع الصوم، وتعقد المؤتمرات للاستفادة من تشريعاته المفيدة علىٰ صحة البدن لا يعني هذا إلّا أنَّ الإسلام كنظام هو الإطار الطبيعي الذي يجب على الأُمّة من خلاله أن تحقّق حياةً كريمةً وتفجّر طاقاتها ضمنه، وتُنشئ كيانها علىٰ أساسه كمبدإٍ للحياة، ولا يجوز لنا كباحثين أن نؤكّد علىٰ صحة الصوم وتأثيره على سلامة البدن متناسين بقية الأُسس التي بُني عليها كيان الإسلام، وذلك لأنّ الصوم حلقة متصلة مع حلقات أُخرىٰ لا يمكن فصلها عنها في مجال بيان دور التشريع الإسلامي وتأثيره في معطيات الحياة، والافتخار به وحده قد لا يحقّق الهدف المنشود

---

(١) البقرة: ١٨٣.

إذا حصل هذا الانفصال، كما يحصل عند من يعتقد فـائدة الامسـاك لراحـة المعدة وبقية الأعضاء، وهذا ما نسميه بالصوم المادي الأرضي، فمن يـعتقد بفائدة الصوم الأرضي وهو لا يؤمن ببقية مبادىء الإسلام فإنّه قد لا يحصل علىٰ فائدة، أو يحصل علىٰ فائدة بسيطة وجزئية ويخسر الفوائد الأُخرىٰ التي تحصل من ارتباط الصوم بمبدإٍ كاملٍ يعطي ثماره الوافية بواسطة عدم الفصل بينهما، بل قد يقال بحصول نتائج عكسية لهذا الفرد المؤمن بـصحة الصـوم لوحده، إذ أن فصل الصوم عن بقية مبادىء الدين الإسلامي الحنيف يكـون معناه النظر الى الأرض والشهوات واللذّات وكيفية الاسـتفادة مـنها بـصورة أوسع وأقوىٰ ولو خارج نطاق الدين، ومعنىٰ هذا أن الصوم شارك النزعات الانانيّة والشهوانيّة والحيوانيّة واللـذائـذ ولم يـهذّبها ويـصقلها ويـحدّ مـنها للسيطرة عليها كما هي في فوائد الصوم السماوي (الروحي)، بل سار مـعها وأملت عليه شيئاً واحداً، وهو أن ينظّم جسمه للاستزادة منها.

ولذا نجد هذا الإنسان قد أنشأ قيماً للمادة والثـروة واللـذّة والمـنفعة والمصلحة والمفسدة بما ينسجم مع نظرته الى الأرض والى السـماء، وقـد حصل علىٰ هذه اللذائذ التي تنتهي بانتهاء وقتها ويرجع الىٰ شقائه الروحي، بعد ذلك مباشرة يفتش عن الراحة والاطمئنان ودواء الروح.

ما نريده من الصوم

أمّا ما نريده من الصوم فهو صوم السماء المـرتبط بـعالم الغـيب الذي صدع به القرآن الذي لا يأتيه الباطل من بين يـديه ولا مـن خـلفه، وكـذلك صدعت به السنة النبوية، فقد ورد عن جابر عن الإمام الباقر عليه السلام أنّه قال: «

قال رسول الله ﷺ لجابر بن عبد الله: يا جابر، هذا شهر رمضان من صام نهاره وقام ورداً من ليله وعفّ بطنه وفرجه وكفّ لسانه خرج من ذنوبه كخروجه من الشهر، فقال جابر: يا رسول الله، ما أحسن هذا الحديث! فقال رسول الله ﷺ: يا جابر، ما أشدّ هذه الشروط!»[(١)].

وورد في صحيح محمد بن مسلم عن الإمام الصادق عليه السلام أنّه قال: «**إذا صمتَ فليصم سمعُك وبصرُك وشعرُك وجلدُك، وعدّد أشياء غير هذا، قال: ولا يكون يوم صومك كيوم فطرك**»[(٢)].

وفي روايات الشيعة الإمامية عن أهل البيت عليهم السلام تفاصيل لا غنىٰ عنها في فوائد الصوم وشروطه وآدابه، منها: رواية جرّاح المدائني عن الإمام الصادق عليه السلام أنّه قال: «**إنَّ الصيام ليس من الطعام والشراب وحده، إنّما للصوم شرط يحتاج أن يُحفظ حتىٰ يتمّ الصوم وهو الصمت الداخل، أما تسمع قول مريم بنت عمران: ﴿إنّي نَذرت للرحمن صوماً فلن أُكلّم اليوم إنسيّاً﴾، يعني صمتاً، فإذا صمتم فاحفظوا ألسنتكم عن الكذب، وغضّوا أبصاركم، ولا تنازعوا ولا تحاسدوا ولا تغتابوا ولا تماروا ولا تكذبوا ولا تباشروا ولا تخالفوا ولا تغاضبوا ولا تسابّوا ولا تشاتموا ولا تنابزوا ولا تجادلوا ولا تبادوا ولا تظلموا ولا تسافهوا ولا تزاجروا ولا تغفلوا عن ذكر الله وعن الصلاة، وألزموا الصمت والسكوت والحلم والصبر والصدق ومجانبة أهل الشرّ، واجتنبوا قول الزور والكذب والفراء والخصومة وظنّ السوء والغيبة والنميمة، وكونوا مشرفين على الآخرة منتظرين لأيامكم،**

---

(١) وسائل الشيعة: ج٧، ب ١١ أبواب آداب الصائم، ح ٢.

(٢) المصدر السابق: ح ١.

منتظرين لما وعدكم الله، متزوّدين للقاء الله، وعليكم السكينة والوقار والخشوع والخضوع وذلّ العبد الخائف من مولاه، راجين خائفين راغبين راهبين، قد طهّرتم القلوب من العيوب، وتقدّست سرائركم من الخبّ، ونظفت الجسم من القاذورات، تُبرّأ الى الله من عداه، وواليت الله في صومك بالصمت من جميع الجهات ممّا قد نهاك الله عنه في السرّ والعلانية، وخشيت الله حقّ خشيته في السرّ والعلانية، نقصت ووهبت نفسك لله في أيام صومك، وفرّغت قلبك له ونصبت قلبك له فيما أمرك ودعاك إليه، فإذا فعلت ذلك كلّه فأنت صائم لله بحقيقة صومه، صانع لما أمرك، وكلّما نقصت منها شيئاً ممّا بينت لك فقد نقص من صومك بمقدار ذلك... إلىٰ أن قال: إنّ الصوم ليس من الطعام والشراب، إنّما جعل الله ذلك حجاباً ممّا سواها من الفواحش من الفعل، والقول يفطر الصوم، ما أقل الصوّام وأكثر الجوّاع»[١].

نعم: إنّ الصوم الذي أمر به الإسلام هو هذا الصوم السماوي المرتبط بعالم الغيب، الذي صدع به القرآن والسنة النبوية، الذي لا ارتباط له بالمادّة اطلاقاً. وهذا الصوم هو الذي يحدّ من قوّة إغراء المادة للفرد وسيطرتها عليه بحيث يسلك الفرد عند عدم سيطرة المادّة والملذات والشهوات عليه مسلكاً سلبيّاً اتجاهها يتخذ شكل الزهد والقناعة.

ولكن بإعطاء صفة الوجوب لهذا الصوم، ومفهوم العبادة، والاطار الإسلامي له تتحوّل هذه النظرة السلبية الىٰ طاقة محركة وقوّة دفع وايجابية

---

(١) وسائل الشيعة: ج٧، ب١١ من أبواب آداب الصائم، ح١٣.

في العمل الذي أساسه الامتناع وفروعه التزود من منافعه التي يأتي ذكرها فيما بعد.

وهذا الصوم ايضاً هو الذي يروّض الشعور برقابة غير منظورة، وهي المسؤولية الصريحة بين يدي الله تعالىٰ تبتعد به عن الحرية اللامسؤولة والأخلاقية غير الهادفة التي تكون عند الفرد الذي يصوم وينظر الى الأرض فقط.

وعلىٰ ما تقدم من هذا الصوم الإلهي المسؤول فلا يصح اطلاقاً القول بأنّ النظر الى السماء والغيب يؤدي الى استسلام الإنسان للقدر واتكاله على الظروف وشعوره بالعجز الكامل عن الخلق والابداع، بل إنّ هذا الاتجاه يعبّر عن مبدأ خلافة الإنسان في الأرض، فالإنسان خليفة الله، وهو مفهوم غنيّ في التأكيد علىٰ قدرة الإنسان وطاقاته المهذبة النافعة الصالحة للمجتمع وللفرد، والمبتعدة عن الطاقة الشرّيرة الضارّة المفسدة للمجتمع والفرد. وهذا ابعد ما يكون عن مفهوم الاستسلام للقدر والظروف، لأنَّ الخلافة الصالحة تستبطن مسؤولية تجاه ما يستخلف عليه، ولا مسؤولية بدون حريّة وشعور بالاختيار والتمكّن من التحكم في الظروف، فالمسؤولية تتعارض مع التقييد والاستسلام والتسيير. وهذا هو ما أكده القرآن الكريم بقوله تعالىٰ: **﴿فأمّا من أعطىٰ واتّقىٰ وصدّق بالحسنىٰ فسنيسره للحسنى﴾**[١]، و **﴿إنّا هديناه السبيل إمّا شاكراً وإمّا كفوراً﴾**[٢]، وغير ذلك من الآيات الأُخرىٰ التي تركت للإنسان حرية اختيار المصير.

---

(١) الليل: ٥ ـ ٧.

(٢) الإنسان: ٣.

استكشاف النظرية الإسلامية

إنّه من الواضح في هذه الأبحاث التي تكتب لمعرفة أثر الصوم في صحة البدن عدم إرادة معرفة الحكم الشرعي من ناحية دليله القرآني أو الحديثي ، فإنّ هذه العملية لها طرقها الخاصة المتّبعة في استنباط الأحكام الشرعية المعروفة بالاجتهاد ، بل المراد في مثل هذه الأبحاث هو الوصول الى النظرية الإسلامية التي بُني عليها الصوم بكل أحكامه وتشريعاته الواجبة والمستحبة ، بمعنى أنّنا نفهم بالفهم العرفي العقلائي وجود غايات مهمّة في نظر المشرّع الأقدس جعلته يُشرع لنا أحكاماً ويطلب منّا بطلبه التشريعي العمل بها ؛ حتىٰ تسود وتثبت تلك الغايات الأساسية في المجتمع الإسلامي ، وكلّما كان المجتمع ملتزماً بهذه التشريعات فهو أكثر قرباً الى النظام الإسلامي وأكثر التحاماً معه وأكثر حصيلةً منه . ونحن ببحثنا هذا نريد الوصول الىٰ هذه الغايات المهمّة من طريق التشريعات التي ذكرت في الصوم ، وهي ما نعبّر عنه بنظريات وأفكار الإسلام التي أراد للمجتمع الصالح الالتزام بها والعمل علىٰ وفقها .

فمثلاً : إذا أردنا أن نعرف رأي الإسلام في المنفعة واللذة والصحة والقوّة فلابدّ من الرجوع الى الآثار المنسوبة الى المعصوم عليه‌السلام بعد الرجوع الى القرآن أولاً لنصل الىٰ هذا الرأي ، وهذا هو الذي نريد توضيحه في هذا البحث ، ولابدّ لنا من التنبيه الى اُمور :

١ ـ إنّ الرأي الاجتهادي الإسلامي المتصل ببحثنا نعرضه بدون

استدلال وبحث علمي، بل نكتفي بكونه قولاً قال به أحد علماء الإسلام بالطريقة المألوفة للاجتهاد.

٢ ـ الآراء الفقهية ليست هي أراء الكاتب بالضرورة، بل قد تكون مخالفة لرأي الكاتب من الناحية الفقهية، ومع هذا يستفاد منها تقريب وجهة نظر الإسلام من الصوم وتعزيز النظرية بها ما دام قد ارتآه مجتهد من مجتهدي الأُمّة الإسلامية.

وتوضيح ذلك: أنّنا نريد أن نصل الى النظرية ورأي الإسلام في قيمة من قيمه الأصلية التي أرادها للمجتمع، وهذا يستدعي أن نفتش عن اشعاعات هذه النظرية في الروايات وأقوال الفقهاء، فتتجمع لدينا ظنون علىٰ رأي الشريعة من هذه الاشعاعات، وهذه الظنون لا تكفي للفتوىٰ لأنّها ليست بحجة لوحدها في ميزان الاجتهاد، ولكننا هنا ـ كما تقدّم ـ لا نريد الفتوىٰ، بل نريد أن نصل الىٰ هذه النظرية، فما هو المانع من الوصول إليها بهذه الطرق الظنيّة في الصوم وطرق أُخرىٰ قطعية في غيره؟ علىٰ أن الطرق التي نراها ظنيّة ـ وليست بحجة ـ حيث ارتأينا ـ مثلاً ـ رأياً مخالفاً لها قد تكون هي الصحيحة؛ لأنّ الخطأ في اجتهاد الفرد ممكن.

٣ ـ إنّ من نافلة القول: إنّ الغاية القصوىٰ من فوائد الصوم بصورة عامّة لا تحصل إلّا من الاعتقاد بالصوم كجزءٍ من شريعةٍ ومبدإٍ متكاملٍ يضمن سعادة الإنسان في النشأتين، والعمل علىٰ تطبيق كل مبادئ الشريعة التي يكون الصوم جزءاً منها، وركناً أساسياً مهمّاً، كما ورد في حديث «بني الإسلام علىٰ خمس: الصلاة والصوم والحج... الخ».

٤ ـ ولا بأس بالتنبيه علىٰ أنّ هذه الكتابة هي بذرة جديدة لفلسفة

الصوم. وكشف فوائده كنظريات أساسية بُني عليها التشريع الإسلامي ككل، وهو بحث لم أجد نظيره في البحوث التي كتبت عن الصوم، فليكن با كورة عمل يكمل ويتّسع للمفكرين الإسلاميين، ويُغضّ قلم المحاسبة فيه؛ لأنّه أُطروحة جديدة في فهم الصوم، وربطه بقيم الإسلام الأساسية.

الصوم وأثره في صحة البدن

إذا كان هذا الإنسان الذي يعيش في هذا الكون الرحيب متكوناً من البدن والروح التي فيه، أو متكوناً من البدن بما فيه من أعضاء ومن العقل (أو القلب المعنوي) فنحتاج الىٰ تطبيبه ومعرفة طرق المحافظة عليه وعلاج الجانبين كل في نطاقه الخاص.

فالبدن: بما فيه من أعضاء تعمل عملها الذي دأبت عليه لإدارة هذا الجسم المادي والمحافظة عليه، وقد أوجد لها الطب بعض العلاجات النافعة فيما إذا تعرضت لأذىٰ. وقد عبّر علماء الأخلاق عن البدن بالمدينة التي يحكمها العقل (القلب المعنوي).

كذلك الروح: (القلب المعنوي) الذي هو لبّ الإنسان وجوهره، الذي هو عبارة عن الصفات التي نعرفها عن الشخص المعيّن، وهو الذي يتم به الشعور والتفكير والإدراك.

وهذا القلب المعنويّ له قوامان، كما ذكر ذلك المتخصصون[١]:

١ ـ القوام العضوي: وهو المخّ وما يتصل به من شبكة الاتصال

---

(١) راجع القلب وعلاقته بالحياة للدكتور أحمد القاضي: ص٦١٢ وما بعدها.

العصبية، فهو القائد الذي يلتقىٰ ويعطي الأوامر، وهو المسيطر على كل أعضاء البدن التي تعتبر كالجنود له.

٢ ـ القوام المعنوي: فهو مجموعة الأحاسيس والمشاعر والمعرفة المكتسبة وما يترتب عليها من عاطفة وفكر وادراك.

وقد ذكر القرآن الكريم لهذا القلب المعنوي صفات مَرَضية وغير مَرَضية نذكر بعضها ليتحقّق لدينا أنّ الإنسان ليس بدناً فقط حتىٰ نتكلم في تأثير الصوم في صحة البدن، بل هو بدن وروح، فاللازم علينا أن نتحدّث في تأثير الصوم في صحة الإنسان الذي اودعه الله هذه الروح التي يعبر عنها القرآن بالقلب مرّةً، وبالفؤاد أُخرىٰ، وبالعقل ثالثة.

بعض صفات القلب المعنوي:

١ ـ العمىٰ: قال تعالىٰ: ﴿**فإنّها لا تعمى الأبصار ولكن تعمى القلوب التي في الصدور**﴾[1].

٢ ـ السماع: قال تعالىٰ: ﴿**ونطبع علىٰ قلوبهم فهم لا يسمعون**﴾[2].

٣ ـ الفقاهة: قال تعالىٰ: ﴿**فطبع علىٰ قلوبهم فهم لا يفقهون**﴾[3].

وقال تعالىٰ: ﴿**وجعلنا علىٰ قلوبهم أكنّة أن يفقهوه**﴾[4].

٤ ـ الوجل: قال تعالىٰ: ﴿**إنّما المؤمنون الذين إذا ذُكر الله وجلت**

---

(١) الحج: ٤٦.

(٢) الاعراف: ١٠٠.

(٣) المنافقون: ٣.

(٤) الاسراء: ٤٦.

قلوبُهم﴾[١].

٥ ـ الرعب: قال تعالىٰ: **﴿وقذف في قلوبهم الرعب﴾**[٢].

٦ ـ الريبة: قال تعالىٰ: **﴿وارتابت قلوبهم فهم في ريبهم يتردّدون﴾**[٣].

٧ ـ الاطمئنان: قال تعالىٰ: **﴿ألا بذكر الله تطمئن القلوب﴾**[٤].

٨ ـ الخشوع: قال تعالىٰ: **﴿ألم يأنِ للذين آمنوا أن تخشع قلوبُهم لذكر الله﴾**[٥].

٩ ـ المرض: قال تعالىٰ: **﴿في قلوبهم مرض فزادهم الله مرضاً﴾**[٦].

وقال تعالىٰ: **﴿إن اتقيتن فلا تخضعن بالقول فيطمع الذي في قلبه مرض﴾**[٧].

وهذه الصفة بالخصوص متوفرة في كل من القلب العضوي والمعنوي معاً.

١٠ ـ القسوة: قال تعالىٰ: **﴿ولو كنت فظّاً غليط القلب لانفضوا من حولك﴾**[٨].

والغلظة: هي القسوة.

---

(١) الانفال: ٢.

(٢) الأحزاب: ٢٦.

(٣) التوبة: ٤٥.

(٤) الرعد: ٢٨.

(٥) الحديد: ١٦.

(٦) البقرة: ١٠.

(٧) الأحزاب: ٣٢.

(٨) آل عمران: ١٥٩.

١١ ـ الرجوع الى الله : قال تعالىٰ : ﴿من خشي الرحمن بالغيب وجاء بقلب منيب﴾[(١)].

١٢ ـ الاثم : قال تعالىٰ : ﴿ولا تكتموا الشهادة ومن يكتمها فإنّه آثم قلبه﴾[(٢)].

١٣ ـ الغفلة : قال تعالىٰ : ﴿ولا تطع من أغفلنا قلبه عن ذكرنا واتّبع هواه﴾[(٣)].

١٤ ـ الهداية : قال تعالىٰ : ﴿ومن يؤمن بالله يهدِ قلبه والله بكل شيء عليم﴾[(٤)].

١٥ ـ الزيغ : قال تعالىٰ : ﴿من بعد ما كاد يزيغ قلوب فريق منهم﴾[(٥)].

١٦ ـ التقوىٰ : قال تعالىٰ : ﴿ذلك ومن يعظّم شعائر الله فإنّها من تقوى القلوب﴾[(٦)].

١٧ ـ النفرة : قال تعالىٰ : ﴿وإذا ذكر الله وحده اشمأزت قلوب الذين لا يؤمنون بالآخرة﴾[(٧)].

١٨ ـ الأغلاق : قال تعالىٰ : ﴿افلا يتدبرون القرآن أم علىٰ قلوب

---

(١) ق : ٣٣.

(٢) البقرة : ٢٨٣.

(٣) كهف : ٢٨.

(٤) التغابن : ١١.

(٥) التوبة : ١١٧.

(٦) الحجّ : ٢٢.

(٧) الزمر : ٤٥.

اقفالها﴾[١].

١٩ ـ الرأفة والرحمة: قال تعالىٰ: **﴿وجعلنا في قلوب الذين اتبعوه رأفة ورحمة﴾**[٢].

٢٠ ـ التعمد: قال تعالىٰ: **﴿وليس عليكم جناح فيما أخطأتم ولكن ما تعمدت قلوبكم﴾**[٣].

٢١ ـ الطهر: قال تعالىٰ: **﴿ذلكم أطهر لقلوبكم وقلوبهن﴾**[٤].

٢٢ ـ الايمان: قال تعالىٰ: **﴿قالوا آمناً بأفواههم ولم تؤمن قلوبُهم﴾**[٥].

٢٣ ـ المغلوبية: قال تعالىٰ: **﴿كلا بل ران علىٰ قلوبهم ما كانوا يكسبون﴾**[٦].

وقد أطلنا في ذكر هذهِ الصفات للقلب المعنوي الذي هو حقيقة الإنسان، فلأجل أن نبيِّن أنّ هذا القسم من الإنسان ـ وهو الأهمّ ـ لابدّ من علاجه إذا مرض، ولابدّ للخالق الحكيم من أُطروحة لعلاجه، وقد تكون هذه الأُطروحة في العبادة وبالصوم علىٰ وجه الخصوص، لهذا فلا أرىٰ أي وجهٍ لتخصيص البحث في (أثر الصوم في صحة البدن).

---

(١) محمد: ٢٤.

(٢) الحديد: ٢٧.

(٣) الأحزاب: ٥.

(٤) الأحزاب: ٥٣.

(٥) المائدة: ٤١.

(٦) مطففين: ١٤.

أهداف النظرية الإسلامية من الصوم

يمكننا أن نبين النظرية الإسلامية التي ابتنىٰ عليها تشريع الصوم بالنقاط التالية:

أ ـ تقوية البدن.

ب ـ الابتعاد عن الأمراض البدنية.

ج ـ الابتعاد عن الأمراض النفسية.

د ـ تقوية الارادة.

هـ ـ التكافل الاجتماعي.

ولنأخذ كل واحد من اجزاء هذه النظرية لنرى التشريعات الفوقية المبتنية عليه.

أ ـ تقوية البدن:

إنّ هذا الجزء من النظرية ينقسم الىٰ قسمين:

القسم الأول: منع كل عمل من شأنه اضعاف الصائم حين صومه ليتمكن من مواصلة الصوم الىٰ آخر وقت الامساك، وإذا اراد الصائم إتيان بعض الأعمال التي من شأنها اضعافه فلا سبيل الىٰ صحة صومه.

القسم الثاني: الحث علىٰ تقوية البدن بما يحتاج إليه.

أمّا القسم الأول: فقد وردت فتاوىٰ من فقهاء الإسلام ووردت الروايات التشريعية الدالة علىٰ ابعاد كل ما من شأنه اضعاف البدن، من ذلك:

١ ـ المنع من الحجامة المضعفة، فقد روىٰ عبد الله بن سنان عن الإمام

الصادق عليه السلام قال: «لا بأس بأن يحتجم الصائم إلّا في شهر رمضان، فإني أكره أن يغرر بنفسه إلّا أن لا يخاف علىٰ نفسه، وإنّا إذا أردنا الحجامة في رمضان احتجمنا ليلاً»[١].

٢ ـ المنع من إخراج كل دم مضعف كنزع الضرس، فقد ورد عن عمار بن موسىٰ عن الإمام الصادق عليه السلام في الصائم ينزع ضرسه؟ قال عليه السلام: «لا ولا يدمي فاه...»[٢].

٣ ـ المنع من دخول الصائم الحمام إن خاف الضعف، فقد ورد عن محمد بن مسلم عن الإمام الباقر عليه السلام انه سئل عن الرجل يدخل الحمام وهو صائم؟ فقال: «لا بأس ما لم يخشَ ضعفاً»[٣].

٤ ـ المنع من الصوم في السفر لما فيه من المتاعب التي تحصل عادة، فقد ورد عن عمار الساباطي قال: «سألت الإمام الصادق عليه السلام عن الرجل يقول: لله عليّ أن أصوم شهراً أو أكثر من ذلك أو أقل، فيعرض له أمر لابدّ له أن يسافر أيصوم وهو مسافر؟ قال عليه السلام: إذا سافر فليفطر؛ لأنّه لا يحلّ له الصوم في السفر، فريضةً كان أو غيره...»[٤].

وقد ورد عن زرارة عن الإمام الصادق عليه السلام أنّه قال: «لم يكن رسول الله صلى الله عليه وآله يصوم في السفر في شهر رمضان ولا غيره، وكان يوم بدر في

---

(١) وسائل الشيعة: ج٧، ب٢٦ ما يمسك عنه الصائم، ح١٢.

(٢) المصدر السابق: ح٣.

(٣) المصدر السابق: ب٢٧، ح١.

(٤) المصدر السابق: ب١٠ من يصح منه الصوم، ح٨.

شهر رمضان، وكان الفتح في شهر رمضان»[١].

وقد نطق القرآن الكريم بذلك قائلاً: **﴿ومن كان مريضاً أو علىٰ سفرٍ فعدّة من أيامٍ أُخر يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر﴾**[٢].

٥ ـ تحريم الصوم على المريض الذي يضرّه الصوم، فقد تقدمت الآية التي تصرّح بوجوب الافطار للمريض الذي يكون الصوم مضرّاً له. وقد ورد أيضاً عن الوليد بن صبيح قال: حممتُ بالمدينة يوماً من شهر رمضان، فبعث اليّ الإمام الصادق عليه السلام بقصعة فيها خلّ وزيت، وقال: **«افطر وصلّ وأنت قاعد»**[٣].

وهذا الحكم محل وفاق بين المسلمين، وقد ورد عن سماعة أنه سأل الإمام عليه السلام عن حدّ المريض الذي يجب علىٰ صاحبه فيه الافطار... قال عليه السلام: **«هو مؤتمن عليه مفوّض إليه، فإن وجد ضعفاً فليفطر، وإن وجد قوةً فليصمه كان المرض ما كان»**[٤].

٦ ـ سقوط الصوم عن الشيخ والعجوز وذي العطاش إذا عجزوا عن الصوم، فقد ورد عن محمد بن مسلم قال: سمعت الإمام الباقر عليه السلام يقول: **«الشيخ الكبير والذي به العطاش لا حرج عليهما أن يفطرا في شهر**

---

(١) المصدر السابق: ب ١١ من يصح منه الصوم ح ٤، ورد صحة الصوم في السفر في موارد معينة ثلاثة أيام لدم المتعة وثمانية عشر لمن أفاض من عرفات عامداً قبل الغروب والصوم المنذور في السفر.

(٢) البقرة: ١٨٥.

(٣) المصدر السابق: ب١٨ من يصح فيه الصوم، ح ٢.

(٤) المصدر السابق: ب ٢٠ من يصح من الصوم، ح ٤.

رمضان...»[١].

والمراد من الذي به داء العطاش هو الذي لا يتمكّن من ترك الماء لمدة طويلة.

وقد ورد عن عبد الملك بن عتبة الهاشمي قال: سألت الإمام موسى الكاظم عليه السلام عن الشيخ الكبير والعجوز الكبيرة التي تضعف عن الصوم في شهر رمضان؟ قال عليه السلام: «**تتصدّق في كلّ يومٍ بمدٍّ من حنطة**»[٢].

٧ ـ جواز إفطار الحامل المقرب والمرضع القليلة اللبن إذا خافتا علىٰ أنفسهما أو الولد ولم يمكن استرضاع غيرها، فقد ورد عن محمد بن مسلم قال: سمعت الإمام الباقر عليه السلام يقول: «**الحامل المقرب والمرضع القليلة اللبن لا حرج عليهما أن تفطرا في شهر رمضان؛ لأنّهما لا تطيقان الصوم، وعليهما أن تتصدّق كل واحدة منها في كل يوم تفطر فيه بمدٍّ من طعام، وعليهما قضاء كلّ يومٍ أفطرتا فيه تقضيانه بعد**»[٣].

٨ ـ إنّ الصائم إذا خاف التلف من العطش جاز له الشرب بقدر ما يمسك الرمق، فقد روىٰ عمار الساباطي، عن الإمام الصادق عليه السلام في الرجل يصيبه العطاش حتىٰ يخاف علىٰ نفسه، قال عليه السلام: «**يشرب بقدر ما يمسك رمقه، ولا يشرب حتىٰ يروىٰ**»[٤].

٩ ـ جواز الافطار لوجع العين إذا ضرّها الصوم، أو خاف عليها منه،

---

(١) المصدر السابق: ب ١٥ من يصح منه الصوم، ح ١.

(٢) المصدر السابق: ح ٤.

(٣) المصدر السابق: ب ١٧ من يصح من الصوم، ح ١.

(٤) المصدر السابق: ب ١٦، ح ١.

فقد ورد عن حريز، عن الإمام الصادق عليه السلام أنّه قال: «**الصائم إذا خاف على عينيه الرمد أفطر**»(١). وعن سليمان بن عمرو، عن الإمام الصادق عليه السلام أنه قال: «**اشتكت أُمّ سلمة رحمها الله عينها في شهر رمضان، فأمرها رسول الله صلى الله عليه وآله أن تفطر**»(٢).

١٠ ـ يسقط الصوم عن الحائض والنفساء، فقد ورد عن الحلبي، عن الإمام الصادق عليه السلام قال: «سألته عن امرأة أصبحت حائضة، فلما ارتفع النهار أو كان العشي حاضت أتفطر؟ قال: «**نعم، وإن كان وقت الغروب فلتفطر...**». وورد عن عبد الرحمان بن الحجّاج قال: سألت الإمام الكاظم عليه السلام عن المرأة تلد بعد العصر أتتم ذلك اليوم أم تفطر؟ قال: «**تفطر وتقضي ذلك اليوم**»(٣).

وأمّا القسم الثاني: فقد وردت روايات أيضاً في تقوية البدن بما يحتاج إليه، فمن ذلك:

١ ـ وجوب افطار الصائم بعد ذهاب الحمرة المشرقية، وعدم جواز تأخير الافطار الى السحر، فقد ورد عن زرارة عن الإمام الباقر عليه السلام في تقديم الصلاة على الافطار قال: «**لأنّه قد حضرك فرضان: الافطار والصلاة، فابدأ بافضلهما، وأفضلهما الصلاة**»(٤).

٢ ـ حرمة صوم الوصال، وهو أن يجعل عشاءه سحوره، أو يصوم

---

(١) المصدر السابق: ب١٦، ح١.

(٢) المصدر السابق: ح٢.

(٣) المصدر السابق: ب٢٥، ح١، و ب٢٦، ح١.

(٤) المصدر السابق: ب ٥٤ ما يمسك عنه الصائم، ح٢.

يومين ولا يفطر بينهما، فقد ورد في وصية النبي صلى الله عليه وآله لعلي عليه السلام أنه قال: «ولا وصال في صيام... وصوم الوصال حرام»[١].

وعن الحلبي عن الإمام الصادق عليه السلام قال: «الوصال من الصيام أن يجعل عشاءه سحوره»[٢].

وقد ورد أيضاً عن الإمام الصادق عليه السلام أنّه سأله عن صوم شعبان ورمضان لا يفصل بينهما؟ قال: «إذا أفطر من الليل فهو فصل، قال: وإنّما قال رسول الله صلى الله عليه وآله: لا وصال في صيام لا يصوم الرجل يومين متواليين من غير إفطار...»[٣].

٣ـ استحباب السحور لمن يريد الصوم وتأكّده في شهر رمضان، فقد ورد عن رسول الله صلى الله عليه وآله أنه قال: «السحور بركة»[٤].

وقال رسول الله صلى الله عليه وآله: «لا تدع أُمّتي السحور ولو علىٰ حشفة»[٥].

وقال رسول الله صلى الله عليه وآله: «تسحّروا ولو بجرع الماء، ألا صلوات الله على المتسحّرين»[٦].

وقال رسول الله صلى الله عليه وآله: «تعاونوا بأكل السحور علىٰ صيام النهار...»[٧].

---

(١) المصدر السابق: ب ٤ من أبواب الصوم المحرم والمكروه، ح٣.

(٢) المصدر السابق: ح٧.

(٣) المصدر السابق: ح١٠.

(٤) المصدر السابق: ب ٤ من آداب الصائم، ح٣.

(٥) المصدر السابق: ح٤.

(٦) المصدر السابق: ح٦.

(٧) المصدر السابق: ح٧.

وعن سماعة قال: سألته عن السحور لمن أراد الصوم؟ فقال: «أمّا في شهر رمضان فإنّ الفضل في السحور ولو بشربةٍ من ماء، وأمّا في التطوّع في غير رمضان فمن أحبّ أن يتسحّر فليفعل، ومن لم يفعل فلا بأس»[١].

وواضح أنّ الصوم التطوعي لا يجب فيه الاستمرار حتىٰ بعد أن تزول الشمس، أمّا في رمضان فهو صوم يجب فيه الاستمرار الى الليل.

٤ ـ استحباب التسحّر بالسويق والتمر والزبيب، فقد ورد عن جابر قال: سمعت الإمام الباقر عليه السلام يقول: «كان رسول الله صلى الله عليه وآله يفطر على الأسودين. قلت: يرحمك الله وما الأسودان؟ قال: التمر والماء، والزبيب والماء يتسحّر بهما»[٢].

وروي أنّ أفضل السحور التمر والسويق؛ لموضع استعمال رسول الله صلى الله عليه وآله ذلك في سحوره[٣].

٥ ـ يستحبّ الإفطار على الحلو والرطب أو الماء الفاتر أو اللبن، فقد ورد عن الإمام الصادق عليه السلام أنه قال: «كان رسول الله صلى الله عليه وآله أول ما يفطر عليه في زمن الرطب: الرطب، وفي زمن التمر: التمر»[٤].

وعن الإمام الصادق عليه السلام عن آبائه قال: «كان رسول الله صلى الله عليه وآله إذا صام فلم يجد الحلو أفطر على الماء»[٥].

---

(١) المصدر السابق: ح ٥.

(٢) المصدر السابق: ب ٥ من آداب الصائم، ح ٢.

(٣) المصدر السابق: ح ٤.

(٤) المصدر السابق: ب ١٠، ح ١.

(٥) المصدر السابق: ح ٢.

وعن ابن مسكان، عن الإمام الصادق عليه‌السلام قال: «**كان رسول الله صلى‌الله‌عليه‌وآله إذا أفطر بدأ بحلوٍ يفطر عليها... فإن اعوزّ ذلك كلّه فماء فاتر، وكان يقول: ينقّي المعدة والكبد، ويطيب النكهة والفم، ويقوّي الحدق، ويجلو الناظر، ويغسل الذنوب غسلاً، ويسكن العروق الهائجة، والمرّة الغالبة، ويقطع البلغم، ويطفئ الحرارة عن المعدة، ويذهب بالصداع**»(١).

وعن الإمام الصادق عليه‌السلام عن أبيه: «**أن علياً عليه‌السلام كان يَستَحِبّ أن يفطر على اللبن**»(٢).

الاستنتاج من التشريعات الفوقية:

أقول: إذا نظرنا الىٰ هذه الآثار بكلا جانبيها ـ المانعة من أي عمل مضعّف للبدن والحاثّة علىٰ إسناد البدن بما يحتاج إليه من طعام يمكّن الإنسان من الاستمرار في الصوم ـ تتّضح لدينا المقولة النبوية الصادقة: «صوموا تصحّوا» فإنّ البدن الذي هو عبارة عن عدّة ماكنات تعمل علىٰ إنعاشه وسلامته يحتاج إلىٰ وقت راحة، لتنتعش هذه الماكنات الدائمة الحركة، وطريقة إنعاشها وسلامتها هو راحتها وتوقّفها عن العمل بعض الشيء، وعدم إنهاكها بالطعام والشراب اللذَين يكون ضررهما أكثر من نفعهما، كما صرحت بذلك الآثار الشرعية التي يأتي ذكرها.

---

(١) المصدر السابق: ح٦.

(٢) المصدر السابق: ح٧.

ب ـ الابتعاد عن الأمراض البدنية:

إنّ الصوم الذي هو عبارة عن الامتناع من الطعام والشراب والنساء والارتماس وغيرها من المفطرات إذا ضَمَمنا إليها ما تقدّم من تشريعات واقية للبدن من الضعف والاضمحلال يتّضح لدينا بطلان المقالة القائلة بأنَّ الصوم مضرٌّ بالصحة البدنية، ونحن إذ نرجع نتائج هذا البحث الى المتخصصين من الأطباء ليستنتجوا لنا من هذه الأُمور المتقدّمة ما هو اختصاصهم، ونقول: لقد وردت عن طريق الشارع المقدّس الروايات القائلة بضرر البدن من كثرة المأكل والمشرب، وبهذا يكون الصوم طريقاً واقياً لدفع الاضرار عن البدن، واليك بعض الروايات في ذلك:

١ ـ جاء في الخبر: «**أنَّ رسول الله ﷺ كان يجوع من غير عِوَز**».

٢ ـ قال النبي ﷺ: «**إنّ الله يباهي الملائكة بمن قَلّ طعمه في الدنيا، يقول: انظروا الىٰ عبدي ابتليته بالطعام والشراب في الدنيا فتركهما لأجلي، اشهدوا يا ملائكتي ما من أكلة تركها لأجلي إلّا أبدلته بها درجاتٍ في الجنة**».

٣ ـ وقال ﷺ: «**لا تميتوا القلوب بكثرة الطعام والشراب، فإنّ القلب كالزرع يموت إذا كثر عليه الماء**».

٤ ـ وقال ﷺ: «**ما ملأ ابنُ آدم وعاءً شراً من بطنه، حسبُ ابن آدم لقيمات يقمن صلبه، فان كان فاعلاً لا محالة فثلث لطعامه وثلث لشرابه وثلث لنَفَسه**».

٥ ـ وفي الخبر: «**أنّ الأكل على الشبع يورث البرص**».

٦ ـ وعن النبي ﷺ: «**أديموا قرع باب الجنة يفتح، قيل: وكيف نديم**

قرع باب الجنة؟ قال: بالجوع والظمأ».

٧ـ وعن الإمام الصادق عليه السلام: «**كل داء من التخمة ما خلا الحمىٰ فإنّها ترد وروداً**».

٨ـ وعن الإمام الباقر عليه السلام: «**إذا شبع البطن طغىٰ**».

٩ ـ وعن الإمام الباقر عليه السلام: «**ما من شيء أبغض الى الله من بطن مملوء**».

١٠ ـ وقد ورد عن الإمام الصادق عليه السلام أنّه قال: «**... وليس شيء أضرُّ لقلب المؤمن من كثرة الأكل، وهي مورثة شيئين: قسوة القلب وهيجان الشهوة، والجوع إدام للمؤمن وغذاء للروح، وطعام للقلب وصحة للبدن، قال رسول الله صلى الله عليه وآله: ما ملأ ابن آدم وعاءً أشرّ من بطنه**»[١].

١١ ـ قال النبي صلى الله عليه وآله: «**نحن قوم لا نأكل حتىٰ نجوع، وإذا أكلنا فلا نشبع**»، وقال صلى الله عليه وآله: «**المعدة بيت الداء والحمية رأس كل دواء**».

وقال تعالىٰ في كتابه الكريم: ﴿**كلوا واشربوا ولا تُسرفوا**﴾[٢].

شبهات حول الصوم

لقد ذُكر بأن الصوم يضعف الجسم ويقلل إنتاجه وعمله، ويحدّ من حرية الإنسان فيما يفعل.

وقد اتّضح أنّ شبهة اضعاف الجسم غير واردةٍ بما تقدّم من تشريعات تحرّم الصوم عند حدوث المرض، وتمنع من كل أمر من شأنه إضعاف الصائم

---

(١) راجع هذه الأحاديث مع مصادرها في كتاب المحجة البيضاء في تهذيب الإحياء: ج٥، ص١٤٧ ـ ١٥١.

(٢) آل عمران: ٣١.

حين صومه. على أنّ القوة التي يحتاجها الإنسان في عمله ليست هي قوة عضلاته وكثرة لحمه، إذ تقدّم منّا أيضاً أن المرض قد يأتي من كثرة الأكل وعدم تحديده، بل القوة والشجاعة في عزمه وإرادته وروحه وإيمانه وتغلّبه على الأحداث والأزمات من دون يأس من الحياة ودون قلق وهمّ، فقد ورد في الحديث الشريف عن النبي ﷺ: «**إنّ الشديد ليس من غلب الناس، ولكنّ الشديد من غلب على نفسه**».

وورد أنه: «**مرّ رسول الله ﷺ بقوم فيهم رجل يرفع حجراً يقال له: حجر الأشدّاء وهم يعجبون منه، فقال: ما هذا؟ قالوا: رجل يرفع حجراً يقال له: حجر الأشداء قال ﷺ: أفلا أُخبركم بما هو أشد منه: رجل سبّه رجل فحلم عنه، فغلب نفسه وغلب شيطانه وشيطان صاحبه**»[1].

علىٰ أنّ ضعف الإنسان ليس بضعف عضلاته ولحمه، بل هو ضعف النفس أمام الشهوات والوهم واستسلامه للقلق.

ولا أدري كيف يقلب الحسن الىٰ قبح؟! فالمتدين بحكم كونه متشرعاً بشرع الله يحافظ على الطهارة بصلاته وصومه، ويجتنب المآكل المحرمة والمشارب الضارة بحسب تشريعاته ﴿**ويحلّ لهم الطيبات ويحرّم عليهم الخبائث**﴾ ويبتعد عن الزنا والفواحش، ومتىٰ اختلف الطب الحديث بآخر ما توصل إليه مع تشريعات السماء التي تريد من الإنسان أن يكون سليماً في بدنه كما يكون سليماً في عقله. وفي الحديث: «**العقل السليم في الجسم السليم**»، حتىٰ يقال بأن الصوم يضعف الجسم ويقلل من نشاط الصائم

---

(١) مجموعة الشيخ ورام «تنبيه الخواطر ونزهة النواظر»: ج٢، ص١٠.

وانتاجه ؟!

الاستنتاج :

إنّ ما تقدم من الروايات يفيدنا في معرفة الركـن الثـاني مـن النـظرية القائل بأنّ الصوم يبعد الإنسان عن الأمراض البدنية ، إذ يترك الطـعام ـ مـن طلوع الفجر الى الليل ـ والشراب وكل شيء يحرك المعدة ويُشغلها علىٰ نحو الوجوب ، إذا أضفناه الىٰ ما تقدم من عدم الإسراف في الأكل والشرب سوف يعطينا هذه النتائج :

١ ـ تقليل الوزن من دون ضعف .

٢ ـ القضاء على الأمراض التي تأتي من التخمة وكثرة الأكل .

٣ ـ صيانة الأجهزة البدنية عن الحركة الدائمة ليطول عمرها وتسلم من التلف .

٤ ـ استغلال فرصة الصوم للإقلاع عن كلّ فعلٍ يؤدّي الى أضرارٍ صحيةٍ تؤدّي الى تلف البدن ، كأضرار التدخين ـ مثلاً ـ لمن كان مبتلىً به .

ج ـ الابتعاد عن الأمراض النفسية:

بعد أن تقدّم منّا الكلام حول (النفس الإنسانية المعبر عنها بـالقلب أو الفؤاد أو العقل) فإنّ من البديهيّ وجود أمراضٍ لها ، وقد تقدّم أيضاً بعض تلك الأمراض للنفس الإنسانية ، ومبدأ هذه الأمراض هو اتّباع الهـوىٰ والشـهوة بحيث تتسلّط الشهوة على الإنسان فترديه في المهالك بسبب الأمراض التي ابتلي بها نتيجة تسلط الهوىٰ على الفرد . قال تعالىٰ : **﴿أرأيت من اتّخذ إلـهه هواه**

أفأنت تكون عليه وكيلاً﴾[١] . وقوله : **﴿أفرأيت من اتّخذ إلـهه هواه وأضلّه الله علىٰ علم﴾**[٢] . وقد سئل رسول الله ﷺ عن أكثر ما يدخل الناس الجنة ؟ فقال : « **تقوى الله وحسنُ الخُلُق** » ، وسئل عن أكثر ما يدخل الناس النار ؟ فقال : « **الأجوفان (الفم والفرج)** » والمراد شهوة البطن وشهوة الفرج .

وصف النفس الانسانية

وهذه النفس الانسانية توصف بأوصافٍ مختلفة :

١ ـ إذا سكنت تحت أوامر الله تعالىٰ وزال عنها الاضطراب وآمنت بالله ورسوله وبالمعاد سمّيت « النفس المطمئنة » قال تعالىٰ : **﴿يا أيّتها النفس المطمئنة ارجعي الىٰ ربّك راضيةً مرضيةً فادخلي في عبادي وادخلي جنّتي﴾**[٣] .

٢ ـ وإذا لم يتمّ سكونها وأصبحت معترضةً على النفس الشهوانية سميت النفس اللوامة ؛ لأنّها تلوم صاحبها عند تقصيره في عبادة مولاها ، قال تعالىٰ : **﴿ولا أقسم بالنفس اللوامة﴾**[٤] .

٣ ـ وإذا تركت هذه النفس الاعتراض ، وأذعنت للشهوات وللشيطان سُميت النفس الأمارة بالسوء ، قال تعالىٰ إخباراً عن قصّة يوسف : **﴿وما أُبرّئ نفسي إنّ النفس لأمارة بالسوء﴾**[٥] .

نعم ، إذا مرضت هذه النفس بتسلّط الشهوة على الإنسان يكون عرضةً

---

(١) الفرقان : ٤٣ .

(٢) الجاثية : ٢٣ .

(٣) الفجر : ٢٧ .

(٤) القيامة : ٢ .

(٥) يوسف : ٥٣ .

لأفعال البهائم من حرصٍ وشهوةٍ وشبقٍ (اشتداد الشهوة) ، وتتمخّض عن هذه الصفات الوقاحة والخبث والتقصير... الخ ، وقد جعل الله سبحانه العقل عند الإنسان وأمره أن يدفع عنه كيد الشيطان بالبصيرة النافذة ويجعل الشهوة والغضب تحت سيادته ؛ ليعتدل الأمر ويظهر العدل ، فتحصل الصفات الشريفة (كالتقوىٰ والقناعة والورع والحياء... الخ) .

الشهوة المهلكة

هي شهوة البطن تتبعها شهوة الفرج ، أمّا شهوة البطن ـ وبها أُخرج آدم وحواء من دار القرار الىٰ دار الافتقار ـ فهي ينبوع الشهوات ومنبت الآفات ، إذ تتبعها شهوة الفرج وشدة الشبق ، ثمّ يتبع شهوة البطن والشبق شدة الرغبة في المال والجاه حتىٰ يوسع مطعمه وشبقه ، ثمّ يتبع استكثار المال والجاه أنواع المنافسات والمحاسدات ، ثمّ يتولّد من ذلك آفة الرياء والتفاخر والكبرياء ، ثمّ يتداعىٰ ذلك الى الحسد والحقد والعداوة والبغضاء ، ثمّ يفضي ذلك الىٰ اقتحام البغي والفحشاء .

أمّا لو سيطر الإنسان علىٰ شهوة البطن لما تكالبت عليه الدنيا . وبعبارة أُخرىٰ فإنّ الصوم يقيّد تصرّفات الغرائز ؛ لكي لا يتعدّىٰ في إشباعها المجال المشروع لها ، فيكون الصوم رقابةً داخليةً تؤدّي بشكلٍ منظّم الىٰ تنظيم الغرائز ، فالإسلام لا يُلغي دور الغرائز ولابدّ من الاستجابة لها ، إلّا أنّ المهمّ أن لا تستوعب كل اهتماماته وتصرفاته لتتعدى الغريزة حدودها ومقاييسها التي وضعها الإسلام ليخرج عن انسانيته الىٰ غيرها ، فالامتناع عن الأكل والشرب أصعب بكثير من الامتناع عن بقية الغرائز ؛ لأنّهما ضرورة يومية بخلاف بقية الغرائز لتمكّنه من الامتناع منها عدّة أيام ، وعلىٰ هذا سوف يكون التحكّم في

الأكل والشرب مؤدّياً الى التحكّم في بقية الغرائز والسيطرة عليها.

وبهذا فإنّ الصوم في مظهره المعنوي هو الامتناع عن ارتكاب أيّ عملٍ ينافي الشرع والإيمان، ولا ينسجم مع التقوىٰ والفضيلة، لذا ورد أن «**من صام صامت جوارحه عن الحرام**» وكذا ورد عن النبي ﷺ أنّه قال: «**مَن لم يدعْ قول الزور والعمل به فليس لله حاجة في أن يدع طعامه وشرابه**».

وبما أنّ الإسلام دين سماويّ يريد تهذيب هذا الإنسان من المساوئ الخلقيّة وإيجاد المجتمع الصالح البعيد عن الأمراض النفسية التي تجرّه الى الهاوية، فقد عالج هذه الأمراض بطريقته الخاصّة، وهي:

١ ـ الروايات ـ المتقدّمة ـ التي تذمّ كثرة الأكل والشراب، والتي تحرك شهوة الفرج وما إليها من شهوات.

٢ ـ الصوم الذي أوجبه على العباد وندب إلىٰ غير الواجب بالأحاديث الكثيرة التي تقول: «**الصوم جنّة من النار**».

وقد ذكر الرسول ﷺ في هذا الشأن فقال: «**جاهدوا أنفسكم بالجوع والعطش، فإنّ الأجر في ذلك كأجر المجاهد في سبيل الله، وأنّه ليس من عملٍ أحبّ الى الله تعالىٰ من جوعٍ وعطش**».

علامة عودة النفس الى الصحة

إنّ هناك علامةً لعودة هذه النفس الى الصحة إذا مرضت، وعلامتها هي: أن تكون متع الدنيا وما فيها من زخارف ومغريات وشهوات، مثل الشمس والماء والهواء يأخذ منه الفرد مقدار حاجته، وبهذا ترجع النفس الىٰ صحتها مطمئنةً راضيةً مرضيةً. وهذا الأمر يجب الاستقامة عليه، وبما أن الاستقامة عسيرة فقد أوجب الله على كلّ عبدٍ أن يدعوه كل يوم سبعة عشر

مرة « اهدنا الصراط المستقيم » وقد قال الله سبحانه وتعالىٰ لنبيه الكريم: ﴿فاستقم كما أمرت﴾ حتىٰ يبقىٰ هذا الإنسان بنفسه الصحيحة لا تغويه المغريات والشهوات فيبتعد بها عن الله سبحانه.

أمّا كيف يتحوّل هذا الإنسان من حبّ ذاته والاستعداد الموجود فيه الذي نضج بصورةٍ طبيعيةٍ كحبّه للجنس ولإشباع شهوة البطن الىٰ إنسانٍ يكتفي من المغريات كاكتفائه بالشمس والماء والهواء بمقدار حاجته؟

نقول: إنّ حبّ الذات ـ الذي هو شيء فطري في الإنسان كحبّ اللذة وبغض الألم ـ هو الذي يحرك الإنسان في كل نشاطاته، فلا يتحمل الإنسان مرارة الألم مختاراً دون شيء من اللذة إلّا إذا سلبت إنسانيته، بل حتى الإيثار الجميل الذي يُشاهد أو يُسمع إنّما يخضع لحب الذات، فإنَّ الذي يؤثر صديقه أو ولده عليه أو يضحّي من أجل مبدإٍ أو قيَم معينة إنّما يفعل ذلك لأنّه يحسّ بلذةٍ خاصّةٍ تفوق خسارته التي حصلت، وهي (الجنة والثواب ورضوان الله تعالىٰ)، وبهذا الذي أثبتناه تبيّن الجواب الذي كنّا بصدده وهو: أنّ للإسلام تربيةً خاصّةً لأتباعه بواسطة المبدأ الذي بشّر به الإنسانية جمعاء، فقد غيّر من مفهوم اللذة والألم فجعل اللذة والمنفعة في الأعمال الصالحة للإنسان، والألم والمفسدة في الأعمال الشرّيرة، وبهذا يكون قد أيقظ الحسّ الأخلاقي ونمّاه عن طريق التربية لكي يلتذ بالخير ويتألم من الشرّ، وصرّح الإسلام للإنسان بأنّ الحياة الدنيا التي يعيشها ليست إلّا قنطرة للحياة الأبدية وربط أعمال الخير هنا باللذات هناك وأعمال الشرّ هنا بالعقاب هناك، فجعل الإنسان الذي يتحرّك في هذه الدنيا لأعمال الخير ولتحقيق الحسن والابتعاد عن الشر والقبح يأخذ جزاءً وأجراً علىٰ عمله في الآخرة، وهذا الجزاء

والأجر هو الذي يحدّ الإنسان العاقل من شهواته التي تجره الى القبيح وترك الحسن إذا كان الجزاء محبوباً للإنسان أكثر من حبّه لشهواته وميوله، ولهذا فقد أكّد القرآن الكريم علىٰ أهميّة الجزاء وكثرته ورغّب الإنسان فيه وأراد منه أن يحدّ من شهواته من أجل الجزاء الذي يحصل عليه، وبهذا تكون قوانين الإسلام لوحدها ملبيةً للغرائز والميول بقدر واسع، إذ تكشف عن أنّ اللذة والمنفعة هي في الحدّ من الشهوات للحصول على الجنة في الحياة الأُخرىٰ.

وقد يقال ـ كما قد قيل ـ بأنّ أكثر الناس عقولُهم في عيونهم فما لم يشاهدوا لا يقتنعوا، وهذا لا يؤثر في تربية الإسلام لأتباعه في تغيير مفهوم اللذة والألم، حيث إنّ الجزاء الخلقي الذي هو عبارة عن ارتياح ضمير الإنسان عند فعل الحسن وعدم ارتياحه عند فعل القبيح، والجزاء الطبيعي الذي هو عبارة عن الآثار التكوينية الدنيوية للأعمال الفاضلة والقبيحة، والجزاء الاجتماعي الذي هو عبارة عن مدح المجتمع لمن يعمل الأعمال الصالحة، وذمه لمن يعمل الأعمال القبيحة، والجزاء الأُخروي الذي بشّر به القرآن والذي هو رضوان الله وجنته، كلّ هذه الجزاءات المجتمعة هي نوع مشاهدةٍ مقنعةٍ للفرد المسلم في مفهوم اللذة والألم.

وبعد هذا نعود الى موضوعنا وهو الصوم الذي قلنا: إنّه تشريع واحد لهذه النظرية التي ترىٰ أنّ الإسلام أراد من المجتمع أن يبتعد عن الأمراض النفسية التي هي عبارة عن كل صفة رذيلة في الإنسان، فشرّع الصوم للحدّ من هذه الشهوات وتهذيبها وجعلها في قبضة العقل، يسيّرها بما هو صالح للمجتمع، وصلاح المجتمع هو صلاح الفرد لما فيه من الجزاء الذي يحصل

عليه الإنسان في الآخرة.

وإليك بعض النصوص التي تؤكّد أنّ صلاح الفرد ولذّته هي بصلاح مجتمعه بواسطة الجزاء الذي يحصل عليه في الآخرة.

قال تعالىٰ: **﴿من عمل صالحاً من ذكرٍ أو أُنثىٰ وهو مؤمن فأُولئك يدخلون الجنّة يرزقون فيها بغير حساب﴾**.

وقال تعالىٰ: **﴿من عمل صالحاً فلنفسه ومن أساء فعليها﴾**.

وقال تعالىٰ: **﴿يومئذٍ يصدر الناس أشتاتاً ليروا أعمالهم فمن يعمل مثقال ذرّةٍ خيراً يره ومن يعمل مثقال ذرّةٍ شرّاً يره﴾**.

﴿ولا تحسبن الذين قتلوا في سبيل الله أمواتاً بل أحياء عند ربهم يرزقون﴾.

وقال تعالىٰ: **﴿ما كان لأهل المدينة ومن حولهم من الأعراب أن يتخلّفوا عن رسول الله ولا يرغبوا بأنفسهم عن نفسه ذلك بأنّهم لا يصيبهم ضمأٌ ولا نصب ولا مخمصة في سبيل الله ولا يطئون موطئاً يغيظ الكفار ولا ينالون من عدوٍّ نيلاً إلّا كتب لهم به عمل صالح إنّ الله لا يضيع أجر المحسنين ولا ينفقون نفقةً صغيرةً ولا كبيرةً ولا يقطعون وادياً إلّا كتب لهم ليجزيهم أحسن ما كانوا يفعلون﴾**.

الأهداف والغايات القصوىٰ من الصوم

لقد وردت النصوص الشرعية مؤكّدةً إن الغاية القصوىٰ من الصوم لا تكمن في الابتعاد عن المفطرات التي يذكرها الفقهاء في رسائلهم العملية، وإن كان الصوم العبادي يكون دائراً على الابتعاد عنها إلّا أنّ هناك غاياتٍ قصوىٰ يريد الإسلام من الفرد المسلم الوصول إليها، وقد ذكرت في الروايات والأخبار، فمن ذلك:

١ ـ رواية جرّاح المدائني المتقدمة عن الإمام الصادق عليه السلام: «**إنّ الصيام ليس من الطعام والشراب وحده... فإذا صمتم فاحفظوا ألسنتكم عن الكذب، وغضّوا أبصاركم، ولا تنازعوا ولا تحاسدوا ولا تغتابوا ولا تماروا ولا تكذبوا، ولا تباشروا ولا تخالفوا ولا تغاضبوا ولا تسابّوا ولا تشاتموا ولا تنازعوا ولا تجادلوا ولا تبادوا ولا تظلموا ولا تسافهوا ولا تزاجروا ولا تغفلوا عن ذكر الله وعن الصلاة...**»[١].

٢ ـ ما رواه محمد بن عجلان قال: سمعت الإمام الصادق عليه السلام يقول: «**ليس الصيام من الطعام والشراب أن لا يأكل الإنسان ولا يشرب فقط، لكن إذا صمت فليصم سمعُك وبصرك ولسانك وبطنك وفرجك، واحفظ يدك وفرجك وأكثر السكوت إلّا من خير وأرفق بخادمك**»[٢].

٣ ـ قال أمير المؤمنين عليه السلام: «**قال رسول الله صلى الله عليه وآله: من صام شهر رمضان ايماناً واحتساباً وكفّ سمعه وبصره ولسانه عن الناس، قبل الله صومه وغفر له ما تقدم من ذنبه وما تأخر واعطاه ثواب الصابرين**»[٣].

٤ ـ وعن رسول الله صلى الله عليه وآله أنه قال في خطبة له: «**ومن صام شهر رمضان في انصات وسكوت وكفّ سمعه وبصره ولسانه وفرجه وجوارحه من الكذب والحرام والغيبة تقرّباً قرّبه الله منه حتىٰ تمسّ ركبتاه ركبتي ابراهيم خليل الرحمن**»[٤].

---

(١) وسائل الشيعة: ج٧، ب١١ من أبواب آداب الصائم، ح١٣.

(٢) المصدر السابق: ح١٠.

(٣) المصدر السابق: ح٧.

(٤) المصدر السابق: ح٥.

٥ ـ عن عثمان بن مظعون قال: «**قلت لرسول الله** ﷺ: **أردت يا رسول الله ان اختصي، قال: لا تفعل يا عثمان فان اختصاء امتي الصيام**»[١].

٦ ـ وعن الفضل بن شاذان عن الإمام الرضا عليه السلام قال: «**إنما أُمروا بالصوم لكي يعرفوا ألم الجوع والعطش فيستدلوا علىٰ فقر الآخرة، ويكون الصائم خاشعاً ذليلاً مستكيناً مأجوراً محتسباً عارفاً صابراً علىٰ ما أصابه من الجوع والعطش يستوجب الثواب، مع ما فيه من الإمساك عن الشهوات، ويكون ذلك واعظاً لهم في العاجل، ورائضاً لهم علىٰ أداء ما كلفهم، ودليلاً لهم في الآجل؛ وليعرفوا شدّة مبلغ ذلك علىٰ أهل الفقر والمسكنة في الدنيا فيؤدوا اليهم ما افترض الله لهم في أموالهم**»[٢].

ونكتفي بهذا القدر من الروايات التي بيّنت لنا أن الصوم في حقيقته وغايته هو إبعاد الإنسان عن الأمراض النفسية والخلقية، فهو خير تربية هادفة لنزع المرض النفسي من الإنسان[٣]. وقد نقل عن بعض قولهم: «أيها الناس، أفرغوا هذه الأنفس فإنّها أشهىٰ شيء إذا أُعطيت، وأعطىٰ شيء إذا منعت، فرحم الله امرءاً جعل لنفسه خطاماً وزماماً فقادها بخطامها الى طاعة الله، وصرفها بزمامها عن معصية الله، فإني رأيت الصبر عن محارم الله أيسر

(١) المصدر السابق: ب ٥٥ من أبواب الصوم المندوب، ح٢.

(٢) المصدر السابق: ب ١ من أبواب وجوب الصوم، ح٥.

(٣) بعض الأمراض النفسية: الكذب والنميمة والغيبة والرياء والنفاق والفحش والمراء، والحسد والحقد والكبر والغرور والشحُ والغش والتهمة، والسباب، والشره، وشدة الشبق والوقاحة والخبث والحيلة والاعتداء (الظلم) والبغضاء والاغتصاب...

من الصبر علىٰ عذاب الله ».

د ـ الارادة وتقويتها:

إنّ القدرة علىٰ اتخاذ القرار والاختيار من الصفات النفسية التي يدركها الإنسان ويجزم بها، ولعلّها أكثر الصفات جزماً ويقيناً، فإنّ كل واحد منا يدركها في ذاته وباطنه بعلمه الحضوريّ الذي لا يخطأ ولا يشتبه، وكذلك كل فردٍ منّا يدرك بأدنىٰ تأمّلٍ في باطنه واعماق ذاته بأنه قادر على تناول الطعام أو عدم تناوله. إذ التصميم على القيام بعملٍ ما إنّما يتم لأجل اتّباع الدوافع الغريزية والحيوانية تارة، امثال الجوع الذي يدفع الإنسان الى العزم علىٰ أكل الطعام، أو الضامئ الذي يدفعه العطش الى العزم علىٰ شرب الماء. وقد يتم ذلك أيضاً لأجل ارضاء الدوافع والاحتياجات العقلية، وتحقيق الطموحات الإنسانية الرفيعة تارة أُخرىٰ، كالمريض الذي يستعمل الدواء المر لأجل الحصول على السلامة والشفاء ويمتنع لأجل ذلك عن تناول الأغذية الشهية، أو طالب العلم الذي يُعرِض في سبيل تحصيل العلم واكتساب الحقائق عن الملذات المادية، ويتحمل الوان المتاعب والمصاعب.

وفي الواقع إنّما تظهر قيمة الإنسان حينما تتعارض وتتزاحم الرغبات المختلفة، إذن الإعراض عن الرغبات الحيوانية المنحطة الوضيعة من أجل الوصول الى الفضائل الأخلاقية والكمالات الروحية لا يكون بغير الإرادة القوية والاختيار المسؤول. ولا ريب في أن كل عمل يمارسه الإنسان وفق اختيار ووعي أكثر هو أكثر تأثيراً في تكامله الروحي والمعنوي، أو هبوطه وانحطاطه وأكثر استحقاقاً للثواب والعقاب.

ومن الواضح أنّ القدرة علىٰ مواجهة الرغبات النفسية الكثيرة ليست بدرجة واحدة في جميع الأفراد، ولكن كل إنسان يملك هذه الموهبة الإلهية (الإرادة الحرة) قليلاً أم كثيراً، ويمكن له من خلال تدريبها على الطاعات وتمرينها بالصوم أن تقوىٰ وتنمىٰ أكثر فاكثر.

ولا يجب التردد مطلقاً بوجود الإرادة والاختيار اللذَين تُؤمن بهما جميع الأنظمة التربوية والأخلاقية والأديان والشرائع المادية. أما لو نعتقد بوجودهما ـ كما هو الحال في الاتجاهات الجبرية ـ فلا يبقىٰ مجال للوظيفة والتكليف والذم والمدح والعقاب والثواب. ونحن نعلم أن الأفراد والمجتمعات لا تعيش دائماً حالة واحدة من الرخاء، بل تتقلب مستويات المعيشة عند الفرد والمجتمع، فإن لم يكن هناك قوّة ارادة وايمان بوجوده وقدرته فلا يتمكن من تسيير أمر الحياة ولا ينتقل من حالة الشدة الى حالة السعة. والصوم مفردة واحدة من مفردات التشريع الإسلامي يؤدي بالفرد والمجتمع الى التدريب على الحرمان والإمساك وتحمل المشاق في الحياة، فإذا ما حدثت أزمة يكون قادراً على اجتيازها لماله من حصانة في التحمل للمصاعب، وبهذا ينجو الفرد ومجتمعه من الانحراف الذي يأتي من التخاذل والضعف في مواجهة تقلبات الأحداث.

ولهذا فقد قال الإمام الخميني ﷺ لأمريكا: «إذا كنتم تهدّدوننا بالمحاصرة الأقتصادية فنحن أبناء رمضان، وإذا كنتم تهددوننا بالحرب فنحن أبناء بدر».

واليك التشريعات الإسلامية في مفردة الصوم الدالة علىٰ أن الإسلام يريد تقوية الإرادة في الفرد والمجتمع.

النصوص الدالة على تقوية ارادة الفرد والمجتمع من خلال الصوم:

١ ـ النصوص الشرعية الكثيرة الدالة علىٰ أن الصوم هو الابتعاد عن المفطرات ومن أهمّها: الأكل والشرب والنساء. وقد تقدّم أن الامتناع عن الأكل والشرب لا يتسنّىٰ لمن لا ارادة له.

٢ ـ كراهة القبلة والملامسة والملاعبة بشهوة، فقد ورد عن الحلبي عن الإمام الصادق عليه السلام: «**أنَّه سئل عن رجل يمسّ من المرأة شيئاً ايفسد ذلك صومه أو ينقضه؟ فقال: إنّ ذلك ليكره للرجل الشاب مخافة أن يسبقه المني**»[1].

وعن محمد بن مسلم عن الإمام الباقر عليه السلام «**أنّه سأل عن الرجل يجد البرد أيدخل مع أهله في لحاف وهو صائم؟ قال: يجعل بينهما ثوباً**»[2].

٣ ـ تقديم الصلاة على الإفطار، فقد روىٰ زرارة بن أعين والفضيل بن يسار عن الإمام الباقر عليه السلام أنّه قال: «**تقدّم الصلاة على الافطار إلّا أن تكون مع قوم يبتدئون بالافطار فلا تخالف عليهم وافطر معهم، وإلّا فابدأ بالصلاة فإنّها أفضل من الافطار، وتكتب صلاتك وأنت صائم أحبُّ إليّ**»[3].

٤ ـ كراهة السفر في شهر رمضان حتىٰ تمضي ليلة ثلاث وعشرين منه، إلّا لضرورة أو طاعة كالحج والعمرة، فقد روىٰ أبو بصير عن الإمام الصادق عليه السلام قال: «**سألته عن الخروج إذا دخل شهر رمضان؟ فقال: لا، إلّا فيما**

---

(١) وسائل الشيعة: ج٧، ب٣٣ من أبواب ما يمسك عنه الصائم، ح١.

(٢) المصدر السابق: ح٧.

(٣) المصدر السابق: ب٧ من آداب الصائم، ح٤.

أُخبرك به: خروج الىٰ مكّة أو خروج في سبيل الله، أو مال تخاف هلاكه، أو أخٌ تخاف هلاكه...»(١).

٥ ـ استحباب الامساك لمن افطر لعذر، فقد روىٰ سفيان بن عيينة، عن الزهري، عن الإمام علي بن الحسين (زين العابدين) عليه السلام ـ في حديث ـ قال: **«وأمّا صوم التأديب فأن يؤخذ الصبي إذا راهق بالصوم... الىٰ أن قال: وكذلك المسافر إذا أكل أوّل النهار ثم قدم أهله أُمر بالإمساك بقية يومه وليس بفرض»**(٢). ورواه الشيخ الطوسي مع زيادة: **«وكل من افطر لعلّةٍ في اول النهار ثم قوي بعد ذلك أُمر بالامساك بقية يومه تأديباً وليس بفرض»**.

٦ ـ كراهة الجماع في السفر، فقد روىٰ عبد الله بن سنان قال: **«سألت الإمام الصادق عليه السلام: عن الرجل يسافر في شهر رمضان ومعه جارية له، أفله أن يصيب منها بالنهار؟ فقال: سبحان الله! أما يعرف هذا حرمة شهر رمضان... وإنّي إذا سافرت في شهر رمضان ما آكل إلّا القوت وما أشرب كل الريّ»**(٣).

٧ ـ استحباب الصوم، فقد روى اسماعيل ابن أبي زياد عن الإمام الصادق عليه السلام عن آبائه عليهم السلام، أن النبي صلى الله عليه وآله قال لأصحابه: **«ألا أُخبركم بشيء إن أنتم فعلتموه تباعد الشيطان عنكم كما يتباعد المشرق من المغرب؟ قالوا: بلىٰ، قال: الصوم يسوّد وجهه، والصدقة تكسر ظهره، والحبُّ في**

---

(١) المصدر السابق: ب٣ من أبواب من يصح منه الصوم، ح٣.

(٢) المصدر السابق: ب٧، ح٣، والزيادة في باب ٢٣ من المصدر السابق والباب.

(٣) المصدر السابق: ب١٣، ح٥.

الله والموازرة على العمل الصالح يقطع دابره، والاستغفار يقطع وتينه، ولكلّ شيء زكاة وزكاة الأبدان الصيام»[1].

وعن الإمام الصادق عليه السلام قال: «أوحى الله عزّوجلّ الى موسى عليه السلام: ما يمنعك من مناجاتي؟ فقال: يا رب، أُجلّك عن المناجاة لخلوق فم الصائم، فأوحى الله عزّوجلّ إليه: يا موسىٰ، لَخلوق فم الصائم أطيب عندي من ريح المسك»[2].

وعن الإمام الصادق عليه السلام قال: «إنَّ الله تعالىٰ يقول: الصوم لي وأنا أُجزي عليه»[3].

وقال رسول الله صلى الله عليه وآله: «الصوم جنة من النار»[4].

٨ ـ استحباب امساك الحائض إذا طهرت أثناء النهار، فقد روىٰ محمد بن مسلم قال: «سألت الإمام الباقر عليه السلام عن المرأة ترى الدم غدوة أو عند ارتفاع النهار أو عند الزوال؟ قال: تفطر، وإذا كان ذلك بعد العصر أو بعد الزوال فلتمضي علىٰ صومها ولتقضي ذلك اليوم»[5].

٩ ـ استحباب الصوم على الطفل، فقد روىٰ سماعة قال: «سألته عن الصبي متىٰ يصوم؟ قال: إذا قوي على الصيام»[6].

١٠ ـ استحباب الصوم عند غلبة شهوة الباه وتعذّره حلالاً، فقد روي

---

(١) المصدر السابق: ب ١ من الصوم المندوب، ح ٢.

(٢) المصدر السابق: ح ٥.

(٣) المصدر السابق: ح ٧.

(٤) المصدر السابق: ح ١٣.

(٥) وسائل الشيعة: ج ٧، ب ٢٨ من أبواب من يصح منه الصوم، ح ٣.

(٦) المصدر السابق: ب ٢٩ ح ٢.

عن رسول الله ﷺ أنّه قال: «**يا معشر الشباب، عليكم بالباه، فإن لم تستطيعوه فعليكم بالصيام فإنه وجاءه**»[(١)].

وفي المجازات النبوية: أنّ رسول الله ﷺ قال لعثمان بن مظعون لما أراد الاختصاء والسياحة: «**خصاء أُمّتي الصيام**»[(٢)].

الاستنتاج:

أقول: واضح من هذه التشريعات أنّ الأول واجب، وما عداه فهو جائز قد ندب الشارع إليه أو كرّهه، وكل هذه الأُمور دخيلة في تقوية الإرادة حيث إنّها أفعال جائزة والمستحب تركها، وقد وصف رسول الله ﷺ شهر الصوم بقوله: «**هو شهر الصبر، وأنّ الصبر ثوابه الجنة**»[(٣)].

وهذه الإرادة إذا قويت فهي تغيّر سلوك الإنسان من سلوك وليد العادة الىٰ سلوك يقوم على الوعي والتفكير واختيار المواقف الواعية، بالإضافة الىٰ أن الصوم تربية إسلامية للفرد المسلم يؤدي به الى الالتزام الذاتي واحترام القانون الذي يؤمن بقدسيته.

هـ ـ التكافل الاجتماعي:

وهو الركن الخامس من هذه النظرية، وحاصله: أنّ الله سبحانه وتعالىٰ بتشريعاته الكثيرة قد جعل للفقراء في أموال الاغنياء حقاً، وأمرهم بايصاله اليهم علىٰ نحو الوجوب تارةً، وعلىٰ نحو الاستحباب تارةً أُخرىٰ، فممّا

---

(١) المصدر السابق: ب ٤ من الصوم المندوب، ح ١.

(٢) المصدر السابق: ح ٣.

(٣) وسائل الشيعة: ج ٧، ب ١٨ من أبواب أحكام شهر رمضان، ح ١٠.

جعله للفقراء في أموال الأغنياء علىٰ نحو الوجوب: الكفارة إذا أفطر في نهار شهر رمضان متعمداً، وكذا في قضاء شهر رمضان بعد الزوال، والفدية وأشباه هذه الأُمور، واليك التشريعات التي تكشف عن هذا الجانب:

١ ـ إذا أفطر الصائم يوماً من شهر رمضان متعمداً وجب عليه مع القضاء الكفارة، فقد روىٰ عبد الله بن سنان عن الإمام الصادق عليه‌السلام: في رجل أفطر في شهر رمضان متعمداً يوماً واحداً من غير عذر قال عليه‌السلام: «**يعتق نسمة، أو يصوم شهرين متتابعين، أو يطعم ستين مسكيناً، فإن لم يقدر تصدّق بما يطيق**»[١].

٢ ـ إذا ترك الشيخ والعجوز وذو العطاش الصوم مع قدرتهم عليه فيجب عليهم التصدق عن كلّ يومٍ بمدٍّ من طعام، ويستحب أن يتصدّق بمدّين، فقد روىٰ محمد بن مسلم قال سمعت الإمام الباقر عليه‌السلام يقول: «**الشيخ الكبير والذي به العطاش لا حرج عليهما أن يفطرا في شهر رمضان، ويتصدّق كل واحد منهما في كل يوم بمدّ من طعام...**»[٢]. وورد في هذه الرواية بسندٍ آخر «**ويتصدّق كل واحد منهما في كل يوم بمدّين من طعام**»[٣].

٣ ـ إذا أفطرت الحامل المقرب والمرضع القليلة اللبن يجب عليهما الصدقة عن كل يوم بمدّ من طعام، فقد روى محمد بن مسلم فقال: **سمعت الإمام الباقر عليه‌السلام يقول: الحامل المقرب والمرضع القليلة اللبن لا حرج عليهما أن تفطرا في شهر رمضان؛ لأنّهما لا تطيقان الصوم وعليهما أن**

(١) المصدر السابق: ب٨ من أبواب ما يمسك عنه الصائم، ح١

(٢) الوسائل: ج٧، ب١٥ من أبواب من يصح منه الصوم، ح١.

(٣) المصدر السابق: ح٢.

تتصدق كل واحد منهما في كل يوم تفطر فيه بمدّ من طعام...»[١].

٤ ـ إذا مرض الرجل في رمضان ثم صحّ ثمّ مرض فمات تُصُدِّق عنه مكان كل يوم بمدّ من طعام، وإن لم يكن له مال صام عنه وليّه، فقد روىٰ أبو مريم الأنصاري عن الإمام الصادق عليه السلام قال: **«إذا صام الرجل شيئاً من شهر رمضان ثم لم يزل مريضاً حتىٰ مات فليس عليه شيء، وإن صحّ ثم مرض ثم مات وكان له مال تُصُدِّق عنه مكان كل يوم بمدّ، وإن لم يكن له مال صام عنه وليه»**[٢].

٥ ـ إذا مات المكلف وعليه صوم شهرين جاز أن يصوم الولي شهراً ويتصدّق عنه شهراً، فقد روى الحسن بن علي الوشّاء عن الإمام الرضا عليه السلام قال: سمعته يقول: **«إذا مات رجل وعليه صيام شهرين متتابعين من علّة فعليه أن يتصدّق عن الشهر الأول ويقضي الشهر الثاني»**[٣].

٦ ـ من كان عليه قضاء شهر رمضان فلم يصم حتىٰ أدركه شهر رمضان آخر فعليه التصدق، وتفصيله كما روىٰ ذلك محمد بن مسلم عن الإمام الباقر والصادق عليهما السلام قال: سألتهما عن رجل مرض فلم يصم حتىٰ أدركه رمضان آخر؟ فقالا: **«إن كان برأ ثم توانىٰ قبل أن يدركه رمضان آخر صام الذي ادركه وتصدق عن كل يوم بمدّ من طعام علىٰ مسكين وعليه قضاؤه، وإن كان لم يزل مريضاً حتىٰ أدركه رمضان آخر صام الذي أدركه وتصدق عن**

---

(١) المصدر السابق: ب١٧، ح١.

(٢) المصدر السابق: ب٢٣ من أحكام شهر رمضان، ح٧.

(٣) وسائل الشيعة: ج٧، ب٢٤، ح١.

الأول لكلّ يوم مدّاً علىٰ مسكين وليس عليه قضاؤه»[١].

٧ ـ إنّ من نذر صوماً معيناً فعجز عنه وجب عليه أن يتصدّق عن كل يوم بمدّ من طعام، فقد روىٰ محمد بن منصور قال: «سألت الإمام الرضا عليه السلام عن رجل نذر نذراً في صيامٍ فعجز؟ فقال عليه السلام: «**كان أبي يقول: عليه مكان كل يوم مدٌّ**»[٢].

٨ ـ استحباب التصدق بمدّ أو بدرهم عن كل يوم من الثلاثة أيام المستحبة في كل شهر لمن ضعف عن صومها أو سافر، فقد روىٰ عقبة قال: «**قلت للإمام الصادق عليه السلام جعلت فداك، إني قد كبرتُ وضعفتُ عن الصيام فكيف أصنع بهذه الثلاثة الأيام في كل شهر؟ فقال: يا عقبة تصدق بدرهم عن كل يوم**»[٣].

٩ ـ واذا أضفنا الىٰ هذه النصوص نصوص كفارة قضاء رمضان بعد الزوال التي هي إطعام عشرة مساكين وكفارة الظهار وقتل الخطأ واليمين وبدل الهدي وأذىٰ حلق الرأس وجزاء الصيد والنذر وأخويه وكفارة الاعتكاف وبقية الكفارات في محرمات إحرام الحج وضريبة الزكاة والخمس والفطرة في يوم العيد وأشباه هذه الأُمور اتّضح جليّاً نظام التكافل الاجتماعي الذي أراده الله سبحانه وتعالىٰ لهذه الأُمّة ولفقرائها، وهذا يؤكّد ما قلناه في أول البحث من أن الصوم حلقة متصلة بحلقات أُخرىٰ في الشريعة الإسلامية لا يمكن فصلها عنها بحال من الأحوال، وهكذا في جميع التشريعات الأُخرىٰ

---

(١) المصدر السابق: ب ٢٥، ح ١.

(٢) المصدر السابق: ب ١٥ من أبواب بقية الصوم الواجب، ح ٢.

(٣) المصدر السابق: ب ١١ من أبواب الصوم المندوب، ح ٤.

التي هدفها سعادة الإنسان في الدارين.

وقد ذكرت بعض الروايات حكمةً للصوم، فقد سأل هشام بن الحكم الإمام الصادق عليه السلام عن علّة الصيام؟ فقال: «**إنّما فرض الله الصيام ليستوي به الغني والفقير؛ وذلك أنّ الغنيّ لم يكن ليجد مسّ الجوع فيرحم الفقير، لأنّ الغني كلّما أراد شيئاً قدر عليه، فأراد الله تعالىٰ أن يسوّي بين خلقه، وأن يذيق الغنيّ مسّ الجوع والألم ليرِقَّ على الضعيف ويرحم الجائع**»[1].

و ـ الالتزام بالنظام وتطبيقه[2]:

إنّ الصوم المرتبط يقوّي نزعة الالتزام بالنظام وتطبيقه[3]، وبيان ذلك يحتاج الىٰ مقدّمة، فنقول:

١ ـ إنّ لدينا حقيقةً ثابتةً في كل زمان ومرتبطةً بمسيرة الإنسان الحضارية، وهي: أنّ الإسلام أو أي نظام آخر من الأنظمة الإنسانية، في أي فترة من التاريخ لابدَّ له من نظام معين وطريقة محدّدة في توزيع الحقوق والواجبات بين الناس، ولابدَّ لأيِّ نظام من ضمانات لالتزام الافراد به وتطبيقه.

٢ ـ وكلّما كانت هذه الضمانات كافية ومتعددة وقوية بحيث تسيطر

---

(١) الوسائل: ج٧، ب١ من أبواب وجوب الصوم، ح١.

(٢) هذه الفائدة وما بعدها مستلّة من مقدمة الشهيد الصدر في كتابه «الفتاوىٰ الواضحة» بتصرف.

(٣) وهكذا فائدة كل العبادات التي جاءت بها الشريعة كنظام ثابت علىٰ مدى العصور؛ ليعالج حاجة ثابتة في حياة الإنسان خلقت معه وبقيت في كيانه بالرغم من تطوّر حياته.

على الفرد وتسيّره في نظام القانون كان النظام أقرب الى الاستقرار والوصول الى النتائج العامّة المتوخّاة منه.

٣ ـ ولكن الضمانات التي تفرضها الأنظمة غير الإلهية هي عبارة عن العقوبات التي تضعها الأنظمة تأديباً للفرد الذي يتجاوزها. وهذه الضمانات لها دورها المهمّ في السيطرة علىٰ سلوك الفرد وضبطه، إلّا أنّها غير كافية في أكثر الأحيان للحدّ من مخالفة الفرد للقانون كلّما وجد الفرد الىٰ ذلك سبيلاً، إخفاءً لتخلفه أو تحايلاً على القانون في تفسيره تفسيراً كاذباً، أو تهرّباً عن ردّ الفعل الاجتماعي بشكلٍ أو بآخر.

٤ ـ أمّا الضمانات التي تفرضها الأنظمة الإلهية فهي بالإضافة الى العقوبات التي تضعها الأنظمة تأديباً للفرد الذي يتجاوزها هناك الرقابة الداخلية (أو الشعور الداخلي بالمسؤولية) وهي عبارة عن مرحلتين:

الأُولىٰ: الإيمان برقابة مطلقة لا يعزب عن علمها مثقال ذرة في الأرض ولا في السماء، قال تعالىٰ: **﴿وما تكون في شأن... ولا تعملون من عملٍ إلّا كنّا عليكم شهوداً... وما يعزب عن ربك من مثقال ذرة في الأرض ولا في السماء ولا أصغر من ذلك ولا أكبر إلّا في كتابٍ مبين﴾**[1] **﴿... لا يعزب عنه مثقال ذرّة في السموات ولا في الأرض ولا أصغر من ذلك ولا أكبر إلّا في كتاب مبين﴾**[2].

الثانية: التمرين العملي علىٰ نموّ الشعور بهذه الرقابة الشاملة بحيث يترسخ عند الفرد ذلك الإحساس بالرقابة الإلهية المطلقة.

والمرحلة الأولىٰ: تحصل بارتباط الإنسان بالمطلق (العالم القادر

---

(١) يونس: ٦١.

(٢) سبأ: ٣.

المسيطر العادل الغني وغيرها من صفات الله تعالىٰ) فيكون الإنسان مـؤمناً بالله غير ملحدٍ وغير مشركٍ وثنيٍّ مرتبطٍ بشيءٍ نسبيٍّ جعله مطلقاً .

والمرحلة الثانية : تحصل من طريق الممارسة العملية للعبادات ، حيث إنّها لا يمكن ضبطها من الخارج ؛ لتقوّمها بالقصد النـفسي والربـط الروحـي للعمل لله تعالىٰ ، وهذا أمر خفيّ ونفسيّ لا يمكن أن يراقب من غير الله تعالىٰ .

والنتيجة : فإنّ الصوم الشرعي (الذي نحن بصدد بيان فـوائـده عـلى الإنسان) ـكما تقدم تعريفه ـ (كف النفس عن المفطرات قربة الى الله تعالىٰ) وهذا أمر لا يمكن ضبطه من الخارج ، لأن نيّة الإنسان لا يطّلع عـليها إلّا الله تعالىٰ ، وهكذا بقية العبادات ، فإنّها تقوي الشعور الداخلي بالمسؤولية اتجاه النظام والجماعة ، لما تجعل في الفرد المسلم المعتقد بالمطلق من الشعور بهذه المسؤولية الداخلية .

ولأجل تقوية هذه الرقابة الداخلية (أو الشعور الداخلي بالمسؤولية) حثت الروايات الواردة عن المعصوم عليه‌السلام بإتيان المسـتحبات مـن العـبادات خفيةً كصلاة الليل التي يأتي بها الفرد لوحده بعد منتصف اللـيل ، فـإنَّ هـذا العمل الخفيّ يرسخ الرقابة الداخلية ، ويألف الإنسان العمل بـالقانون عـلىٰ أساس هذه الرقابة ، وبهذا يتشكّل المضان القوي لالتزام الفرد بما عـليه مـن حقوق وواجبات .

وليس من العجيب أن نرىٰ في فتاوى الفقهاء : أنَّ من جملة المفطرات نيّة الأكل أو الشرب ، أو نيّة استعمال واحد مـن المـفطرات ولو لم يأكـل أو يشرب ، أو يأتي بالمفطّر خارجاً ، فإن الإسلام العظيم الذي أراد لهذا الإنسان الالتزام بكفِّ نفسه عن المفطرات (وهو أمر داخلي) أراد له أيضاً أن لا يفكّر

في مخالفة المطلق، وهذا تمرين أيضاً للإنسان في أن لا يفكّر في مخالة القانون الذي وضعه الله للبشر فضلاً عن مخالفته.

ز ـ السعي الى تحقيق مصالح الجماعة:

إنّ من فوائد الصوم ـ وكذا بقية العبادات ـ إيجاد نزعة حبّ الجماعة والعمل لصحالها في الفرد المسلم.

وتوضيح ذلك: إنّ في كل مرحلة من مراحل الحضارة الإنسانية توجد أهداف كبيرة تعود مصالحها للمجتمع، وهذه الأهداف العامّة لابدّ أن يحقّقها الأفراد المتواجدون على الساحة الإنسانية.

وبما أنّ هذه الأهداف تعود مصالحها لغير العامل نفسه، أو أنّ ما يصيبه من المصلحة لا ينسجم مع ذلك الجهد والعناء الكبير الذي بذله في سبيل تمكين المصلحة العامّة فلا نجد دافعاً ذاتياً في الفرد للسعي الىٰ تحقيق هذه الأهداف الكبيرة العامّة[1]، ولهذا احتاج الإنسان الىٰ تربية خاصة للسعي الى تحقيق الأهداف الكبيرة التي يعود نفعها الى الجماعة الذي هو منهم، وقد لا يكون منهم كما في الأعمال المهمّة التي يعمل من أجلها ويشهد غيره ثمارها.

والإسلام قد خطّط لهذه المصالح العامة التي عبّر عنها بأنّها «في سبيل الله»، وبما أنّ العمل في سبيل الله هو من أجل سبيل الإنسان لأنّ الله سبحانه غنيّ عن عباده ولا يحتاج الىٰ عملهم فيرى الإسلام أنّ العبادات كلّها في سبيل الله، فالزكاة التي يدفعها الغني الى الفقير ـ وهي جهد مالي يقصد به

---

(١) بخلاف المصالح التي تعود مكاسبها للعامل نفسه، فإن الدافع لدى الفرد متوفّر لايجادها، لأنّه هو الذي يقطف ثمار عمله وينعم بها مباشرة.

القربة ورضا الله ـ قد جعل أحد مصارفها في سبيل الله، حيث إنّ المراد به الإنفاق لخير الإنسانية ومصلحتها، ويرى الإسلام أنّ التضحية بالنفس والمخاطرة بها وهو الجهاد هو في سبيل الله، قال تعالىٰ: ﴿**وما لكم لا تقاتلون في سبيل الله والمستضعفين من الرجال والنساء والولدان**﴾[(١)].

ويرى الإسلام إنّ الصلاة ـ وهي جهد جسدي ـ قد جعلت القربة فيها شرط صحتها هي في سبيل الله. والصوم الذي نحن بصدده ـ وهو جهد نفسي ـ قد جعلت القربة فيه شرط صحته، هو أيضاً في سبيل الله، ولذا لا تصح الصلاة أو الصوم إذا ادّاهما الإنسان من أجل مصلحة من مصالحه الخاصة، أو استهدف له منهما مجداً شخصياً أو ثناءً اجتماعياً، بل يكون عمل محرماً يعاقب عليه، كما في كل عمل عبادي دخل فيه عنصر الرياء وقصد به غير وجه الله تعالىٰ.

وبهذا نعرف أن الصوم الذي هو جهد نفسي هو تدريب روحي يمارسه الإنسان من أجل الابتعاد عن مصالحه الشخصية المتصوّرة، بعيداً عن حب ذاته، ويكون هذا الجهد النفسي مساوياً للبذل والعطاء الذي يكون لصالح الجماعة البشرية، وهو الهدف الأكبر الذي تنشده الحضارات الإنسانية.

ولهذا فقد ربط الإسلام بين قيمة العمل ودوافعه، فليست قيمة العمل في الإسلام بما يحقّقه من نتائج ومكاسب وخير للعامل، بل قيمة العمل تكون بالدوافع النزيهة ومصلحة الجماعة، أي في سبيل الله.

ولكن كيف يكون ذلك مع أن المصلحة الشخصية وحبّ الذات أمر

(١) النساء: ٦٥.

فطري في الإنسان ؟ فهل نتمكّن أن نحبّ الجماعة، ونعمل لصالحها مع أن فطرتنا تدعونا الىٰ حب الذات التي تحركنا نحو المصلحة الشخصية ؟!

والجواب علىٰ ذلك ـ بناء على النهج الإسلامي الذي نعتقد به ـ واضح، إذ ركّز الإسلام على التفسير الواقعي للحياة، وجعلها مقدّمة تمهيدية الى الحياة الآخرة التي يكسب فيها الإنسان السعادة علىٰ مقدار ما يسعىٰ في حياته الدنيا في سبيل رضا الله تعالىٰ، فإذا كان العمل من أجل الجماعة (أو مقدمة وجهداً نفسياً كتمرين على العمل لأجل الجماعة) مما يرضي الله تعالىٰ فهو في سبيل الله، وما دام سبيل الله يحقّق مصلحة شخصية في عالم الآخرة لنفس العامل فيكون العمل في سبيل الجماعة ورضا الله سبحانه عملاً ذا مصلحة شخصية للعامل، وهكذا... فقد صارت مسألة المجتمع هي مسألة الفرد، وصارت الخسارة العاجلة ربحاً حقيقياً في يوم الجزاء؛ لذلك أكّد القرآن الكريم علىٰ هذه النتيجة فقال: **﴿من عمل صالحاً فلنفسه ومن أساء فعليها﴾**. و **﴿من عمل صالحاً من ذكرٍ وانثىٰ وهو مؤمن فاولئك يدخلون الجنة يرزقون فيها بغير حساب﴾**.

﴿يومئذٍ يصدر الناس أشتاتاً لِيُرَوا أعمالهم فمن يعمل مثقال ذرةٍ خيراً يره ومن يعمل مثقال ذرةٍ شرّاً يره﴾، **﴿ذلك بأنّهم لا يصيبهم ضمأ ولا نَصَبٌ ولا مخمصة في سبيل الله ولا يطئون موطئاً يغيظ الكفار ولا ينالون من عدوّ نيلاً... إلّا كتب لهم به عمل صالح إن الله لا يضيع أجر المحسنين... ولا ينفقون نفقة صغيرة ولا كبيرة ولا يقطعون وادياً... إلّا كتب لهم ليجزيهم أحسن ما كانوا يعملون﴾**.

ولا شك أننا نرىٰ أن هذه التربية الخاصة ـ التي قد ارجع فيها الإسلام الناس إلى القرآن الكريم وارجع تفاصيل هذه التربية الإسلامية الى القيادة

المعصومة المسدّدة من قبل الله تعالىٰ ـ قد أنشأت مجموعة من العواطف والمشاعر النبيلة والقيم والأخلاق التي تنسجم مع رضا الله سبحانه، ونفع الآخرين والإيثار لهم، وهي قادرة على إزاحة ما يقف أمامها من مصالح ومنافع شخصية مادية ما دامت توفر مصلحة شخصية من نوع آخر يحصل عليها الإنسان في يوم الجزاء (الآخرة) التي هي الحياة الخالدة الحقيقية.

ملحوظة:

ولا نرىٰ حاجة الى التنبيه الىٰ أن الصوم لا يمكن لنا أن ندرسه بصورة منفصلة عن بقية أحكام الإسلام التي هي أُطروحة واحدة عادلة لهذا الإنسان تنشد به الصلاح والعدالة في حياته، لأنّ الفوائد المتوخّاة من الصوم إذا نظرنا لها لوحدها قد لا يكون لها الأثر الفعال في الغايات القصوى التي أرادها الإسلام من مجموعة أحكامه، لذا فإنّ الصوم مفردة واحدة من مفردات العبادات، وكثيراً ما يكون الهدف من الصوم هو الهدف من بقية العبادات، لذا لا بأس أن نختم حديثنا بفائدة مهمة تحصل من العبادات ككل، ومن الصوم أيضاً بما أنه واحدة من العبادات المهة في الإسلام ألا وهي ترك الضياع (الإلحاد) وترك الوثنية والشرك المتمثّل في قلب الحقائق النسبية الى حقائق مطلقة، كالاعتقاد بالقبيلة أو الحزب أو العلم انه هو المنقذ للإنسان.

وتوضيح ذلك: أنّ ارتباط الإنسان بخالقه القوي العزيز المدبر المدير العالم القدير العادل الغني الجبار المتسلط... هو أساس حركة الإنسان في تطوره في الإبداع والخلاقية، فالإنسان يستمد من هذا الخالق المطلق الشامل العون والرؤية الواضحة للهدف بحيث يكون هذا الخالق المطلق هادياً

الىٰ سواء السبيل. فتستمد الإنسانية منه هداها ومسؤوليتها وتسير في الطريق إليه، والسير نحو الله العظيم يفرض التحرك باستمرار وبدون توقف، قال تعالىٰ: **﴿يا أيها الإنسان إنك كادح الىٰ ربك كدحاً فملاقيه﴾**[١]، وقد أكّد الله سبحانه وتعالى على العلم والعمل في هذه الحياة الدنيا، فقال تعالىٰ: **﴿وقل اعملوا فسيرى اللهُ عملَكم ورسولُه والمؤمنون﴾** وقال تعالىٰ: **﴿قل هل يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون﴾**، **﴿إنما يخشى الله من عباده العلماء﴾**، **﴿يرفع الله الذين آمنوا منكم والذين أُوتوا العلم درجات﴾**.

ولهذا جعل الله سبحانه الإنسان خليفة في الأرض « والخلافة تستبطن المسؤولية » والمسؤولية تضع الإنسان بين قطبين: بين مستخلِفٍ يكون الإنسان مسؤول أمامه، وجزاء يتلقاه تبعاً لتصرفه، بين الله والمعاد، بين الأزل والأبد، وهو يتحرك في هذا المسار تحركاً مسؤولاً هادفاً[٢].

وبهذا الارتباط بالله المطلق العالم الحي القادر الغني نتمكّن أن نبتعد عن مشكلة كبيرة، هي التي أشرنا إليها، وهي مشكلة الإلحاد والشرك والوثنية، فإنّ الإلحاد معناه الضياع واللاانتماء الذي يجعل الإنسان تائهاً متحركاً تحركاً عشوائياً ينفعل بالعوامل من حوله ولا يؤثر فيها. كما أنّ الشرك والوثنية التي تجعل من غير المطلق مطلقاً « من غير الإله إله » من الجهل علم ومن الفقر غنى ومن العجز قدرة، فسواء كان هذا غير المطلق هو القبيلة أو الحزب أو العلم الذي شق لنا السيطرة على الطبيعة إن استجبنا الى المطالب فيتحول غير المطلق الى إلـه يعبد، وحينئذٍ يكون سبباً في تطويق

---

(١) الانشقاق: ٦.

(٢) الفتاوىٰ الواضحة: ص٥٩٧.

حركة الإنسان وتجميد قدراته على الابداع؛ وذلك بسبب أنّ هذا النسبي من القبيلة أو العلم ليس إلّا حاجة يحتاجها البشر فان غالىٰ بها وجعلها؛ هي الاله وهي غير غنيّةً وغير قادرةٍ وغير عالمة وغير مسيطرة، فحينئذٍ تكون عائقاً للإنسان من هدايته الى سواء السبيل والتقدم والإبداع والعدالة، لذا قال تعالىٰ: ﴿لا تجعل مع الله إلهاً آخر فتقعد ملوماً مخذولاً﴾[1].

وقال تعالىٰ: ﴿والذين كفروا أعمالهم كسرابٍ بقيعةٍ يحسبه الظمآن ماءً حتى إذا جاءه لم يجده شيئاً ووجد الله عنده...﴾[2].

﴿ءأرباب متفرّقون خير أم الله الواحد القهار﴾[3].

﴿ما تعبدون من دون الله إلّا أسماء سميتموها أنتم وآباؤكم ما أنزل الله بها من سلطان﴾[4].

﴿ذلكم الله ربكم له الملك والذين تدعون من دونه ما يملكون من قِطمير﴾[5].

وهذا الذي تقدم هو الحقيقة التي يجب أن نؤمن بها، إلّا أن هذا الإيمان لوحده لا يكفي، بل لابدّ من تعميق الارتباط بالله تعالىٰ والابتعاد عن كل إلحادٍ وشركٍ، وهذا يستدعي أن يكون هناك تمرين علىٰ هذا الارتباط، ألا وهو العبادات التي هي وسيلة لتعميق هذه الحقيقة وهذا الشعور، ولو لم تكن العبادات في حياتنا أو لم نطبّقها كما أمرنا الله تعالىٰ لضمر واختنق هذا الشعور

(١) الاسراء: ٢٢.

(٢) النور: ٣٩.

(٣) يوسف: ٣٩.

(٤) يوسف: ٤٠.

(٥) فاطر: ١٣.

وهذه الحقيقة، فأوجب الله علينا هذه العبادات التي أهمها الصلاة التي نفتتحها بقولنا: «الله أكبر» الذي يعمّق رفض الالحاد والشرك، وهكذا شعار «لا اله إلّا الله» الذي هو في أذان الصلاة واقامتها قد تكرر مرات متعددة، وحتى الشهادة في الصلاة والأذان والإقامة بأنَّ النبي ﷺ هو عبد الله ورسوله هو تأكيد لرفض أي كائن مطلق غير الله سبحانه، وهكذا حينما نمسك عن الطيبات وضرورات الحياة من أجل الله سبحانه متحدِّين بذلك الشهوات وسلطانها يتأكد الرفض لغير الله، وحينما نجاهد ونزكّي ونخمّس من أجل الله مخالفين الهوى يتم الارتباط بهذا المطلق الحق.

هذه هي فوائد مهمّة في سير الإنسان الحضاري نحو العلم والقدرة والغنى والعدالة... الخ نستمدها من ارتباطنا بالمطلق العالم القادر الغني العادل...، وبدون ذلك يحصل التلكّؤ عن مواصلة السير الحضاري العادل نحو الأهداف السامية.

خلاصة النظرية

إنّ النظرية التي تكلّمنا عنها واستخصلناها من النصوص الشرعية التي وردت في الصوم كواجب أساسي في بناء الإسلام تلخّصت في نقاط خمس: هي تقوية البدن، وإبعاده عن الأمراض البدنية والنفسية، مع تزويده بإرادة حكيمة، وقوة مخطّطة لما يداهمه من مصاعب في الحياة، وتكافل للفقراء. وهذه النظرية هي إحدىٰ خطوات الإسلام لتطبيق العدالة على الأرض، فإنَّ بإبعاد الإنسان عن الأمراض النفسية التي يضجّ منها العالم وصحة بدن

الإنسان وقوة ارادته في اتّباع ما يصلح نفسه ومجتمعه وتكافله مع أبناء جنسه من الفقراء تحصل عدالة السماء التي لا تقاس بالحدود المادية، وقد سمعتُ في هذا اليوم أنّ رئيس حكومة أمريكا يعترف بانتشار الجريمة في بلده ويوصي باتّخاذ الإجراءات اللازمة لمقابلتها بتكثير السجون وزيادة أفراد الشرطة، وقد غفل عن أن هذه الجريمة قد نشأت وازدادت بسلوك أفراد مملكته سلوكاً أرضياً مادياً، وابتعد عن تعليمات السماء وما رسمته لتطبيق العدالة في سلوك الأفراد.

وبعبارةٍ أُخرىٰ: فإنّنا حينما نربط بين الأحكام والنظرية كأساس لها لا نريد إلّا أن نقول بأنّ الصوم بجميع أثاره لا يحصل إلّا إذا حصلت النظرية كقيمة في الفرد والمجتمع. وإلّا فإنَّ الصائم من دون الحصول علىٰ تلك القيم المبني عليها ـ وان كان عمله مجزياً ومسقطاً للتكليف من الناحية الفقهية ـ ليس له من أُسس النظرية إلّا الجوع والعطش، ولذا نرىٰ أن نبي الإسلام ﷺ عندما يخطب الناس في استقبال شهر رمضان يقول:

«أيّها الناس، إنّه قد أقبل اليكم شهر الله بالبركة والرحمة والمغفرة، شهر هو عند الله أفضل الشهور، وأيامه أفضل الأيام، ولياليه أفضل الليالي، وساعاته أفضل الساعات، هو شهر دعيتم فيه الىٰ ضيافة الله، وجعلتم فيه من أهل كرامة الله، أنفاسكم فيه تسبيح، ونومكم فيه عبادة، وعملكم فيه مقبول، ودعاؤكم فيه مستجاب، فاسألوا الله ربكم بنيّات صادقة، وقلوب طاهرة أن يوفّقكم لصيامه وتلاوة كتابه، فإنّ الشقي من حُرِمَ غفران الله في هذا الشهر العظيم، واذكروا بجوعكم وعطشكم فيه جوع يوم القيامة وعطشه، وتصدقوا علىٰ فقرائكم ومساكينكم، ووقّروا

كباركم وارحموا صغاركم، وصلوا أرحامكم، واحفظوا ألسنتكم، وغضّوا عما لا يحلُّ النظر إليه أبصاركم، وعمّا لا يحلُّ الاستماع اليه أسماعكم، وتحنّنوا علىٰ أيتام الناس يُتَحنّن علىٰ أيتامكم، وتوبوا الى الله من ذنوبكم، وارفعوا اليه أيديكم بالدعاء في أوقات صلاتكم، فإنّها أفضل الساعات، ينظر الله عزّوجلّ فيها بالرحمة الىٰ عباده، يجيبهم إذا ناجوه، ويلبّيهم إذا نادوه، ويعطيهم إذا سألوه، ويستجيب لهم إذا دعوه.

أيّها الناس، إنّ أنفسكم مرهونة بأعمالكم ففكّوها باستغفاركم، وظهوركم ثقيلة من أوزاركم فخفّفوا عنها بطول سجودكم، واعلموا أنّ الله أقسم بعزَّته أن لا يعذّب المصلّين والساجدين، وأن لا يروِّعَهم بالنار يوم يقوم الناس لرب العالمين.

أيها الناس، مَنْ فطّر منكم صائماً مؤمناً في هذا الشهر كان له بذلك عند الله عتق نسمة، ومغفرة لما مضىٰ من ذنوبه، قيل: يا رسول الله، فليس كلّنا نقدر علىٰ ذلك، فقال ﷺ: اتقوا النار ولو بشقّ تمرة، اتقوا النار ولو بشربةٍ من ماء.

أيها الناس، من حَسّن منكم في هذا الشهر خُلُقه كان له جوازاً على الصراط يوم تزلّ فيه الأقدام، ومن خفّف في هذا الشهر عمّا ملكت يمينه خفّف الله عليه حسابه، ومن كفّ فيه شرّه كفّ الله عنه غضبه يوم يلقاه، ومن أكرم فيه يتيماً أكرمه الله يوم يلقاه، ومن وصل فيه رحمه وصله الله برحمته يوم يلقاه، ومن قطع فيه رحمه قطع الله عنه رحمته يوم يلقاه، ومن تطوع فيه بصلاة كتب الله له براءة من النار، ومن أدّىٰ فيه فرضاً كان له ثواب مَنْ أدّىٰ سبعين فريضة فيما سواه من الشهور، ومن أكثر فيه من

الصلاة عليّ ثقّل الله ميزانه يوم تخفّ الموازين، ومن تلا فيه آيةً من القرآن كان له مثل أجر مَنْ ختم القرآن في غيره من الشهور.

أيها الناس، إنّ أبواب الجنان في هذا الشهر مفتّحة فاسألوا ربَّكم أن لا يغلقها عنكم، وأبواب النيران مغلقة فاسألوا ربّكم أن لا يفتحها عليكم، والشياطين مغلولة فاسألوا ربكم أن لا يسلّطها عليكم.

قال أمير المؤمنين عليه السلام: فقمت فقلت: « **يا رسول الله، ما أفضل الأعمال في هذا الشهر؟ فقال: يا أبا الحسن، أفضل الأعمال في هذا الشهر الورع عن محارم الله** » الحديث[1].

ومن هذه الخطبة يتّضح أن المقصود الأصلي من الصوم هو المقصود الأصلي من بقية مفردات الإسلام، عبارة عن تقوى سلوك الفرد في الحياة الدنيا، وذلك يتم بواسطة تصحيح علاقاته بين أفراد المجتمع من أُخوّة وتكافل وابتعاد عن الأمراض النفسية التي توجد الكراهة والتفرقة والاعتداء والظلم وربط الإنسان بشريعة السماء التي تدعو الى الخير والإحسان والعدالة. وقد تبين من الخطبة أن النبي صلى الله عليه وآله قد شوّق الى هذا الشهر وقيّمه كمقدمة للاستعداد اليه، وربط الفرد بالله سبحانه بواسطة دعاء الخير، وحذّره من أهوال يوم القيامة، ومن مفردةٍ واحدةٍ منها وهو الجوع لمناسبة الصوم في شهر رمضان ودعاه الى التصدق على الفقراء والتحنن عليهم، وتوقير الكبار ورحم الصغار وصلة الارحام وحفظ اللسان من الحرام (فإنَّ أكثر خطايا ابن آدم في لسانه)[2]. وحفظ النظر عن الحرام وحفظ الاذن من سماع الحرام

---

(١) وسائل الشيعة: ج٧، ب١٨ من أبواب أحكام شهر رمضان، ح٢٠.

(٢) كان عبد الله بن مسعود على الصفا يلبّي ويقول: «يا لسان قل خيراً تغنم، أو اصمت تسلم من قبل

والتوبة من الأعمال الشريرة والذنوب، وقرر أن العمل الصالح فقط النافع للإنسان يوم القيامة، وأنّ الله لا يعذّب المصلّين الملتزمين «الصلاة عمود الدين إن قبلت قبل ما سواها...». كما دعا الى الاطعام والاعتاق للعبيد وتحسين الأخلاق وهي (القيم التي جاء بها الإسلام) وكفّ الأذىٰ عن الناس واكرام اليتيم، وحذّر من قطيعة الرحم، ودعا الى الصلاة والصلاة على النبي صلى الله عليه وآله وقراءة القرآن، وأخيراً شوّق الىٰ هذا الشهر بفتح أبواب الجنان وغلق أبواب النيران، وذكر: أنّ أفضل الأعمال فيه هو الورع عن محارم الله، أي الابتعاد عن المحرمات.

وهل يريد الإسلام إلّا العدالة السماوية التي دعا إليها البشر؟ هذه هي

← أن تندم» فقيل له: يا أبا عبد الرحمان، هذا شيء تقوله أو سمعته؟ قال له: بل سمعت رسول الله صلى الله عليه وآله يقول: «إن أكثر خطايا ابن آدم في لسانه».

وسئل رسول الله صلى الله عليه وآله عن أكثر ما يدخل الناس الجنة؟ فقال: «تقوى الله وحُسنُ الخُلق، وسئل عن أكثر ما يدخل الناس النار؟ قال: الأجوفان: (الفم والفرج)».

وقال معاذ: قلت لرسول الله صلى الله عليه وآله: أنواخذ بما نقول؟ فقال صلى الله عليه وآله: «ثكلتك أُمك يا ابن جبل! وهل يكبّ الناس علىٰ مناخرهم إلّا حصائدُ ألسنتهم».

وقال أنس بن مالك: قال رسول الله صلى الله عليه وآله: «لا يستقيم إيمان عبدٍ حتىٰ يستقيم قلبه، ولا يستقيم قلبه حتىٰ يستقيم لسانه».

روي أنّ معاذ بن جبل قال لرسول الله صلى الله عليه وآله: أوصني: قال: «اعبد الله كأنك تراه، واعدد نفسك في الموتىٰ، وإن شئت أُنبئك بما هو أملك لك من هذا كلّه، وأشار الى لسانه».

وعن الصادق عليه السلام: «إنّ اللسان ترجمان الضمير وصاحب خبر القلب، وبه ينكشف ما في سرّ الباطن وعليه يحاسب الخلق يوم القيامة، والكلام خمر يُسكر العقول ما كان منه لغير الله، وليس شيء أحقَّ بطول السجن من اللسان».

راجع هذه الأحاديث مع مصادرها في كتاب المحجة البيضاء في تهذيب الأحياء ٥: ١٩٢ـ١٩٧.

أُطروحة الإسلام والشرع للبشر، فإن الله سبحانه وتعالىٰ يريد بكل طريقة إصلاح البشرية بوصولها الىٰ قيم السماء والتي جاء بها النبي ﷺ لأهل الأرض بمفردات العبادات وغيرها، والصوم مفردة واحدة أراد منها الخير للفرد والمجتمع.

العدالة في تشريع الصوم

إنّ التكاليف الإلهية ـ كالصوم مثلاً ـ إنّما وضعت وشرعت في الإسلام لهدف جليل، وهو أن يصل المكلف الىٰ نتائج العمل بهذه التكاليف الإلهية دون أن يصل منها أي نفع وفائدة لمشرّعها وهو الله تعالىٰ، ومن هنا اقتضت الحكمة الإلهية أن يكون هذا التكليف ـ وهو الصوم ـ وسائر التكاليف الأُخرىٰ أيضاً متلائمة مع قدرات المكلفين؛ وذلك لأن التكليف الذي لا يقدر علىٰ امتثاله لغو لا فائدة فيه. وهذا هو معنى العدالة في تشريع الصوم، زيادة علىٰ كون الصوم نفسه يحقّق نوعاً من العدالة الاجتماعية، وذلك بتحصيل الفقراء والمعوزّين علىٰ بعض موارد الصوم المالية أو العينية، كما هو الحال في كفاراته المشرعة في أبواب الفقه الإسلامي.

ثمّ إنّ العدالة الاجتماعية التي نادىٰ بها الإسلام لم يوكل تفسيرها الى المجتمعات الإنسانية التي تختلف نظرتها الى العدالة، بل حدد المفهوم وبلوره في تشريعاته العالية، وجسّده في الواقع الخارجي الاجتماعي فجعل العدالة التي بشّر بها حية تنبض في شرايين الأمّة واوردتها في كل رقعة اسلامية، رغم وجود التفسيرات الأرضية للعدالة التي تحاول ابراز نفسها بصورة

مساوية أو ارقىٰ من عدالة الإسلام، ولكنّها في جميع أقسامها تسقط أمام عدالة الإسلام بمجرد نظرة بسيطة الىٰ تشريع الإسلام ومقارنته بالتشريعات الوضعية، والتطبيق الذي نحسّه ونلمسه في المسلمين الذي يحلّ مشاكلهم علىٰ قدر التزامهم بالإسلام فكراً وعملاً.

وها هو الصوم كمفردة واحدة من مفردات العدالة الاجتماعية يضم في تشريعه مبدأ التكافل ومبدأ التآخي والتراحم والمحبة والابتعاد عما يوجد الخلل في صفوف الأُمّة، كل ذلك علىٰ أساس العبودية لله والقربة له.

وهكذا أراد الإسلام لأهل الأرض عدالة واقعية مجسدة سعىٰ لتطبيقها بكلّ جدّ في تشريعاته الواجبة والمستحبة، وقد مزج هذه الواقعية بأخلاقيته وتبنّيه للقيم العملية التي يراها ضرورية التطبيق، فالفرد بصومه ـ الذي فيه ابتعاد عن كل إغراءٍ ومرض نفسي ـ يعدّ نفسه ضيفاً لله تعالىٰ، وحينما يوقّر ويرحم ويتصدق ويدعو ويتوب، ويصون لسانه ويغضّ بصره وسمعه عن الحرام يعتبر نفسه في طاعة الله وقريباً منه وحائزاً على الاجابة ومستحقاً للثواب والجزاء.

ولهذا يبني الإسلام ابناءه لمواجهة الحياة الحرّة الكريمة، وهكذا يكوّن شخصيتهم الإنسانية العالية، ويحدد محتواهم الروحي، فيكون الإنسان صالحاً لغور مشاكل الحياة ومواجهتها وحلّها، فيطهّر النفس من ادرانها وشرورها وآثامها ويقوي الإرادة، ويبني المجتمع الصالح ببناء أفراده الصالحين وتكافلهم وسلوكهم السماوي علىٰ وجه الأرض.

ولا داعي الى التنبيه الىٰ أن الصوم يجب أن يدرس ضمن الصيغة الإسلامية العامّة للحياة البشرية التي ارادها الإسلام، فالعقيدة بالله والإيمان

بالآخرة وانها دار الجزاء والثواب، والإيمان بالرسالة والمفاهيم التي جاءت بها الشريعة وجعلت العمل بها مربحاً بحساب الفرد رغم خسارته بحساب المادة والأرض. كما أن الاعتقاد باخوّة الأخ المسلم لأخيه يفجّر ينبوع الحبّ للآخرين والمشاركة في افراحه وأتراحه ووجوب القيام بما يحتاج اليه الأخ في حياته والشعور بنفعه وفائدته ـ بدلاً من كونه خسارة وضرراً ـ يفيدنا في تقليل الجريمة من المجتمع أو انهائها حسب تقيّدنا بهذا المبدأ العظيم.

وبعد هذا سوف يكون تفسير الروايات الدالة علىٰ أن منكر وجوب الصوم يستحق القتل مقبولاً، وكذا يكون الأمر في قبول الروايات الدالة على العاصي مع اعترافه بوجوب الصوم يعزّر مرةً وثانيةً ويقتل في الثالثة، لما في الأوّل من تحدٍّ لعدالة السماء التي أرادها لعباده ومخالفة لها، وهو أمر يضرّ بالمجتمع المسلم أيّ إضرار، ولِـمَا في الثاني من عرقلة لتطبيق عدالة السماء التي يؤمن بها الفرد رغم الاحساس بفائدتها للمجتمع من جميع الجهات (الاقتصادية والأمنية والابتعاد عن الشر والمنكر والالتجاء الى الخير والصلاح والتكاتف والأُخوة) علىٰ أساس العبودة لله تعالىٰ.

تطعيم الصوم بتربيةٍ خاصّةٍ تساعده علىٰ تحصيل الفوائد:

وفي خاتمة حديثنا عن الصوم نريد أن نبين أن الإسلام طعّم الصوم بتربيةٍ خاصّةٍ تساعده علىٰ تحصيل الفوائد بصورةٍ أكمل واجود، فقد حفاه بجملة أُمور تساعد في استثمار ما أراد له استثماره، وشوّقه بأُمور أُخر لو نظر إليها بعين البصيرة لكانت لوحدها كافية لتغيير سلوك الفرد الى الوجهة التي

وجّهها الله سبحانه وتعالى إليها، وحفّزه لسلوك الجدّ والاجتهاد وقراءة القرآن الذي يعطي هذا الصائم قوةً علىٰ مواصلة هذا الطريق حتى النهاية؛ ليمضىٰ بتلك الفوائد الجسيمة وليتغيّر سلوكه الى الأبد وإليكها:

١ ـ استحباب التهيؤ لدخول شهر رمضان بتدراك تقصيره، فقد روى عبد السلام بن صالح الهروي قال: دخلت على الإمام الرضا عليه السلام في آخر جمعة من شعبان فقال لي: **«يا أبا الصلت، إنَّ شعبان قد مضىٰ أكثره وهذا آخر جمعة منه فتدارك فيما بقي منه تقصيرك فيما مضىٰ منه، وعليك بالاقبال علىٰ ما يعنيك وترك ما لا يعنيك، وأكثر من الدعاء والاستغفار وتلاوة القرآن، وتب الى الله من ذنوبك ليقبل شهر الله عليك وأنت مخلص لله عزّوجلّ، ولا تدعنّ أمانة في عنقك إلّا أديتها، ولا في قلبك حقداً علىٰ مؤمن إلّا نزعته، ولا ذنباً ترتكبه إلّا أقلعت عنه، واتقِ الله وتوكل عليه في سرائرك وعلانيتك، ومن يتوكل على الله فهو حسبه، إنَّ الله بالغ أمره، قد جعل الله لكلّ شيء قدراً، وأكثر من أن تقول فيما بقي من هذا الشهر: اللهم إن لم تكن غفرت لنا فيما مضىٰ من شعبان فاغفر لنا فيما بقي منه، فإنَّ الله تبارك وتعالىٰ يعتق في هذا الشهر رقاباً من النار لحرمة شهر رمضان»**[1].

٢ ـ استحباب الاجتهاد في العبادة سيما الاستغفار والدعاء والصدقة، فقد روىٰ جابر عن الإمام الباقر عليه السلام قال: **«كان رسول الله صلى الله عليه وآله يقبل بوجهه الى الناس فيقول: معاشر الناس، إذا طلع هلال شهر رمضان غُلّت مردة**

---

(١) وسائل الشيعة: ج٧، ب١٧ من أبواب أحكام شهر رمضان، ح١.

الشياطين، وفُتحت أبواب السماء وأبواب الجنان وأبواب الرحمة، وغُلّقت أبواب النار واستجيب الدعاء، وكان لله فيه عند كل فطر عتقاء يعتقهم الله من النار، وينادي مناد كل ليلة: هل من سائل؟ هل من مستغفر؟ اللهم اعطِ كل منفقٍ خلفاً، واعط كل ممسك تلفاً، حتىٰ إذا طلع هلال شوّال نودي المؤمنون: أن اغدوا الىٰ جوائزكم فهو يوم الجائزة، ثم قال الإمام الباقر ﷺ: أما والذي نفسي بيده ما هي بجائزة الدنانير والدراهم»[١].

٣ ـ استحباب قراءة القرآن في شهر رمضان: فقد روىٰ جابر عن الإمام الباقر ﷺ قال: «**لكلّ شيء ربيع وربيع القرآن شهر رمضان**»[٢].

٤ ـ استحباب الدعاء في شهر رمضان بالمأثور، ومن جملة ما روي، هذا الدعاء عن الإمام زين العابدين (علي بن الحسين ﷺ) في كل يوم من شهر رمضان: «**اللهم إن هذا شهر رمضان، وهذا شهر الصيام، وهذا شهر الانابة، وهذا شهر التوبة، وهذا شهر المغفرة والرحمة، وهذا شهر العتق عن النار والفوز بالجنة، اللهمّ فسلّمه لي وتسلّمه منّي، وأعنّي عليه بأفضل عونك، ووفقني فيه لطاعتك، وفرغني فيه لعبادتك ودعائك وتلاوة كتابك، وأعظم لي فيه البركة، وأحسن لي فيه العافية، وأصح لي فيه بدني، وأوسع فيه رزقي، واكفني فيه ما أهمّني، واستجب لي فيه دعائي، وبلغني فيه رجائي.**

اللهمّ أذهب فيه عنّي النعاس والكسل والسآمة والفترة والقسوة

---

(١) المصدر السابق: ب١٨، ح١٤.

(٢) المصدر السابق: ب١٧، ح٢.

والغفلة والغرّة.

اللهم جنبني فيه العلل والأسقام والهموم والأحزان والأعراض والأمراض والخطايا والذنوب، واصرف عنّي فيه السوء والفحشاء والجهد والبلاء والتعب والعناء إنّك سميع الدعاء.

اللهمّ أعذني فيه من الشيطان الرجيم، وهمزه ولمزه ونفثه ونفخه ووسواسه وكيده ومكره وحيله وأمانيه وخدعه وغروره وفتنته وخيله ورجله وشركه وأعوانه وأتباعه وأحزابه وأشياعه وأوليائه وشركائه وجميع كيدهم.

اللهمّ ارزقني فيه تمام صيامه، وبلوغ الأمل في قيامه، واستكمال ما يرضيك فيه صبراً وإيماناً ويقيناً واحتساباً، ثمّ تقبّل ذلك منّا بالأضعاف الكثيرة والأجر العظيم.

اللهمّ ارزقني فيه الجدّ والاجتهاد والقوة والنشاط والإنابة والتوبة والرغبة والرهبة والجزع والرقّة وصدق اللسان والوجل منك والرجاء لك، والتوكّل عليك والثقة بك والورع عن محارمك بصالح القول ومقبول السعي ومرفوع العمل ومستجاب الدعاء ولا تحل بيني وبين شيءٍ من ذلك بعرضٍ ولا مرضٍ ولا غمٍّ برحمتك يا أرحم الراحمين»[1].

٥ ـ استحباب الصدقة والتسبيح كل يوم من رجب، فقد روىٰ أبو سعيد الخدري عن رسول الله ﷺ أن رجلاً قال له: يا نبي الله، فمن عجز عن صيام رجب لضعف أو لعلّة أو لعلّة كانت به أو امرأة غير طاهر يصنع ماذا لينال ما

(١) المصدر السابق: ب ٢١، ح ٣.

وصفت ؟

قال : « يتصدّق عن كلّ يومٍ برغيف على المساكين ، والذي نفسي بيده إنّه إذا تصدّق بهذه الصدقة كلَّ يومٍ ينال ما وصفت وأكثر ... قيل : يا رسول الله ، فمن لم يقدر علىٰ هذه الصدقة يصنع ماذا لينال ما وصفت؟ قال : يسبح الله في كل يوم من رجب الى تمام ثلاثين يوماً بهذا التسبيح مائة مرة « سبحانه الإله الجليل ، سبحان من لا ينبغي التسبيح إلّا له ، سبحان الأعزّ الأكرم ، سبحان من لبس العزّ وهو له أهل »[١] .

أقول : نكتفي بهذه النماذج التي طعّمت الصوم علىٰ تحصيل فوائده ، وهي واضحة الدلالة لتغيير سلوك الفرد المسلم بصورة طلبه من الله تعالىٰ ، فإنَّ المقصود الحقيقي من الصوم هو تغيير سلوك الفرد نحو الكمال والصلاح ، وقد قررته هذه الآثار الشرعية بذلك وجعلته يطلبها من الله سبحانه وكأنّه مفروغ عن إرادتها وتطبيقها إذا قدر عليها ، وهذا هو أول طريق الاقرار بسلوك طريق الاختيار .

الحدّ من التفريط بفوائد الصوم:

وقد سلك المشرع الأعظم طرقاً للحدّ من التفريط بهذه الفوائد الجليلة للصوم ، فقد اوجب قضاء الصوم على المسافر الذي افطر في سفره ، وكذا على المريض الذي افطر في مرضه ، وعلى الحامل والمرضع ، وكرّه الشارع السفر في شهر رمضان حتىٰ تمضي ليلة ثلاث وعشرين ، وإليك النصوص

---

(١) المصدر السابق : ب٢٧ من أبواب أحكام شهر رمضان ، ح١ .

الشرعية:

١ ـ كرّه السفر في شهر رمضان حتىٰ تمضي ليلة ثلاث وعشرين منه، إلّا لضرورةٍ أو طاعةٍ كحجٍّ وعمرة، فقد روى الحلبي عن الإمام الصادق عليه‌السلام قائلاً: «**سألته عن الرجل يدخل شهر رمضان وهو مقيم لا يريد براحاً، ثم يبدو له بعدما يدخل شهر رمضان أن يسافر؟ فسكت، فسألته غير مرة فقال: يقيم أفضل إلّا أن تكون له حاجة لابدّ له من الخروج فيها أو يتخوّف علىٰ ماله**»[1]. وفي رواية أبي بصير عن الإمام الصادق «**لا (يخرج) إلّا فيما اخبرك به، خروج الى مكّة أو غزو في سبيل الله أو مال تخاف هلاكه، أو أخ تخاف هلاكه...**»[2].

٢ ـ أوجب الشارع المقدّس على المسافر والمريض والحامل والمرضع القضاء إذا تمكّنوا منه، فقد روىٰ عبد الله بن سنان عن الإمام الصادق عليه‌السلام ـ في حديث ـ قال: «**إنّ الله قد رخّص للمسافر الافطار والتقصير، وأوجب عليه قضاء الصيام، ولم يوجب عليه قضاء تمام الصلاة، والسنة لا تقاس**»[3].

وقد صرّح القرآن بوجوب قضاء الصوم للمسافر فقال: ﴿**فمن كان منكم مريضاً أو علىٰ سفر فعدة من أيامٍ أُخر**﴾ وقد روىٰ محمد بن مسلم عن الإمام الباقر عليه‌السلام أنّه قال: «**الحامل المقرب والمرضع القليلة اللبن لا حرج عليهما أن تفطرا في شهر رمضان؛ لأنّهما لا تطيقان الصوم، وعليهما أن تتصدّق**

(١) الوسائل: ج٧، ب٣ من أبواب من يصح منه الصوم، ح١.

(٢) المصدر السابق: ب٣ من أبواب من يصح منه الصوم، ح٣.

(٣) الوسائل: ج٧، ب١٤ من أبواب من يصح منه الصوم، ح١.

كلّ واحدةٍ منهما في كل يوم تفطر فيه بمدٍّ من طعام، وعليهما قضاء كل يوم أفطرتا فيه، تقضيانه بعدُ»[١].

٣ ـ وجوب القضاء على النفساء والحائض، فقد روىٰ أبو بصير عن الإمام الصادق عليه السلام ـ في حديث ـ أنّه قال عن امرأة رأت الطهر أول النهار؟ قال: «**تصلي وتتمّ يومها وتقضي**»[٢]. فيكون تمام اليوم لها مستحبّاً.

وقد روىٰ عبد الرحمن بن الحجاج قال: «سألت الإمام الكاظم عليه السلام عن المرأة تلد بعد العصر أتتمّ ذلك اليوم أم تفطر؟ قال عليه السلام: «**تفطر وتقضي ذلك اليوم**»[٣].

القرآن والدعاء وأثره في القضاء على الأمراض:

ذكرنا في الفقرة السابقة: أنّ الإسلام طعّم هذا الواجب ـ الصوم ـ بتطعيماتٍ كان أحدها قراءة القرآن والحثّ على الدعاء في شهر رمضان، وقد بينا فائدته بصلاحية الابتعاد عن الأمراض النفسية الناشئة من اتباع الهوىٰ والشهوة، والآن نريد أن نقرر شيئاً آخر، ألا وهو قدرة الدعاء وقراءة القرآن بنفسهما على الشفاء من الأمراض النفسية التي تصيب العقل والقلب وما يتفرع عليهما من أُصول المعارف.

وهؤلاء المرضىٰ هم الكافرون والمنافقون وبعض من آمن بالله ورسوله، فقد قال تعالىٰ: **﴿لَئِنْ لم ينتهِ المنافقون والذين في قلوبهم مرض**

---

(١) المصدر السابق: ب١٧ من أبواب من يصح منه الصوم، ح١.

(٢) المصدر السابق: ب٢٨ من أبواب من يصح منه الصوم، ح٥.

(٣) المصدر السابق: ب٢٦ من أبواب من يصح منه الصوم، ح١.

والمرجفون في المدينة لنغرينّك بهم...﴾[١] . وقال تعالىٰ : **﴿وليقول الذين في قلوبهم مرض والكافرون ماذا أراد الله بهذا مثلاً﴾**[٢] .

فالمرض الذي ذكره القرآن هو من أنواع الشك والريب الذي يوجب اضطراب النفس الباطنية ، والميل الى الباطل واتباع الهوىٰ ، ومن الواضح فإنَّ قراءة القرآن والأدعية الواردة عن المعصوم عليه‌السلام تزيل أنواع الشكوك والشبهات المتعرّضة للحقائق والمعارف الحقيقية ، ففي القرآن من المواعظ الكافية الشافية ، والقصص والعبر والأمثال والوعد والوعيد والانذار والتبشير ، وما تنتهي إليه نتائج العلوم الصحيحة والأحكام الحقّة ما يدفع أمراض القلوب ، وقد صرح القرآن بنفسه عن ذلك **﴿وننزّل من القرآن ما هو شفاء ورحمة للمؤمنين ولا يزيد الظالمين إلّا خساراً﴾**[٣] . وقال أيضاً : **﴿قل هو للذين آمنوا هدىً وشفاء﴾**[٤] .

وقد ورد في دعاء كميل بن زياد الكوفي النخعي الذي علمه إياه أمير المؤمنين علي ابن أبي طالب عليه‌السلام : « **يا من اسمه دواء وذكره شفاء** » وعلىٰ هذا فسوف يكون في قراءة القرآن والدعاء هو الهدف نفسه من الصوم وهو الشفاء من المرض النفسي والقلبي الذي ابتلي به الفرد .

هذا وقد أكّد البروفسور ألكسيس كارل ـ الحائز علىٰ جائزة نوبل في كتابه « الدعاء » الذي ترجمه الدكتور محمد كامل سليمان ـ فقال : ٦٣ ـ ٦٨ :

---

(١) الأحزاب : ٦٠.

(٢) المدثر : ٣١.

(٣) الإسراء : ٨٢.

(٤) فصلت : ٤٤.

«إنّ المكتب الطبي التابع لـ« لورد » أدّىٰ خدمة كبيرة للعلم عندما برهن علىٰ أن حقيقة شفاء كثير من الأمراض المستعصية كان بفضل الدعاء وحـده...، وهكذا فإنَّ للدعوة قوة سريعة فـي الشـفاء حـتىٰ يـمكن تشـبيهها بسـرعة الانفجار.

هذا وأنّ كثيراً من المرضىٰ تمّ لهم بفعل العاطفة الصادقة، وعن طريق الدعاء تمّ لهم الشفاء من أمراض مستعصية كـمرض القـراض الجـلدي فـي الوجه والسرطان وتعفن الطحال والقرحة والتدرن الرئوي أو السلّ العظمي أو السلّ في الحجاب الحاجز...».

«إنّ ظاهرة الشفاء هذه كانت تحدث قريباً دائـماً بـنفس الأُسـلوب، يعاني المريض ألماً شديداً، ثم يعقبه شعور بامكان الشفاء، وهكـذا خـلال بضع ثوانٍ أو بضع ساعات على الأكثر تختفي علامات المرض، والجـروح التشريحية تلتئم لتتم معجزة الشفاء بعد ذلك بسرعة هائلة، تختصر مراحـل العلاج العادية بشكل مذهل.

ومن الجدير بالتنويه هنا، أن هذه السرعة المتناهية في سيرة الشفاء لم يلاحظها أيّ أحدٍ من الجرّاحين النطاسيين أو أخـصائي وظـائف الأعـضاء المشهورين، خلال ما أجروا من عمليات لمرضاهم حتىٰ أيامنا الحاضرة.

هذا ولكي تتم ظاهرة الشفاء بسبب الدعاء، كـما سـبق وأشـرنا ليس ضرورياً أن يكون الداعي هو المريض نفسه فـإنَّ هـناك أطـفالاً صـغاراً لا يستطيعون الكلام تمَّت لهم معجزة الشفاء بالدعاء، كما أن هناك أشخاصاً غير مؤمنين شفوا من أمراضهم بسبب دعاء غيرهم لهم بالقرب منهم.

هذا وأنَّ الدعاء للآخرين يكون دائماً أكثر نتيجة من دعـاء الشـخص

لنفسه.

إنّ نتيجة الشفاء بالدعاء وسرعة الاستجابة إنّما يتوقفان علىٰ كثافة الدعاء، ومدى الصدق والإخلاص فيه...».

«تلك هي آثار الدعاء في الشفاء التي يوجد عندي معرفة يقينية بها؛ لأنّني عايشتها عن كثب... ولكن ينبغي أن لا يغرب عن بالنا حقيقة أن كل من سعىٰ لشيء لا جرم أن يصل إليه، كما أن كل من طرق الباب يفتح لاستقباله».

أقول: اتضح من جميع ما تقدّم أنّ الإسلام أراد للبشر أن يعيش في ظلّ عدالة السماء التي حدّدها بنفسه ووضع تشريعاته كلّها لأجل تطبيقها، ومن جملة هذه التشريعات (الصوم) الذي أراده للبشر ليس عاملاً لكسلهم أو لضعفهم، بل عامل قوة للبدن وإبعاده عن الأمراض البدنية والنفسية والاجرامية والخلقية، وتقوية إرادتهم على تحمل المشاق والصعاب والصبر عليها في سبيل اعلاء شريعة السماء، والتكافل الذي اراده للبشر ليكونوا إخوة متحابين في الله يطبقون قانون المحبة والأُلفة، وقد طعّم هذا الصوم بتطعيمات مثل الدعاء وقراءة القرآن والاعتراف بالخطأ والتقصير ليكون الإنسان في بداية طريق الصالحين، كما جعل لهذه العدالة الاجتماعية طرقاً وقائية لعدم التفريط بها وإحكامها بعبادات تطعيمية تساعد علىٰ حصول الهدف المنشود من الصوم بسرعة.

هكذا أرادت السماء لنا عدالة تطبق على الأرض، فهل امتثلت الأُمة الإسلامية ما أرادت السماء منها لمصلحتها؟!

▣ ▣ ▣

فهرس المحتويات

الاستنساخ والاستئئام ١١٧

عقود الصيانة وتكييفها الشرعي ٢٣٣

إعادة النظر في القياس (الفقهي) ٣٠١

□ □ □